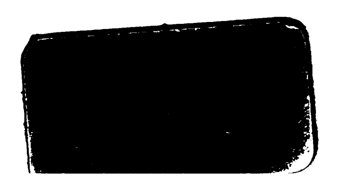








FRANÇOIS
HEMSTERHUIS
SA VIE ET SES ŒUVRES

PAR

ÉMILE GRUCKER

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE, AGRÉGÉ DES LANGUES VIVANTES
DOCTEUR ÈS LETTRES

2

PARIS
DURAND, ÉDITEUR, RUE DES GRÈS, 7
1866



STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.

A M. PAUL JANET

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Témoignage de reconnaissance et d'affection.

E. GRUCKER.

TABLE DES MATIÈRES.

FRANÇOIS HEMSTERHUIS

SA VIE ET SES ŒUVRES.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

Deux variétés d'esprits bien distincts composent la grande famille des philosophes.

Les uns, hardis et ambitieux, n'aspirent à rien moins qu'à expliquer les choses dans leur raison dernière et absolue. La philosophie, selon eux, n'a rien fait, aussi longtemps qu'elle n'a point découvert « ce principe suprême auquel sont suspendus le ciel et « la nature entière. » Le plus beau privilége de notre intelligence, à leurs yeux, c'est de pouvoir retrouver l'unité et l'harmonie éternelles au milieu du mouvement incessant et de l'infinie variété des êtres et des phénomènes; de surprendre en quelque sorte le secret de la pensée divine et de reconstruire après elle, dans une imposante synthèse, l'ensemble des choses dans leur ordre immuable et leur enchaînement nécessaire.

La réalité elle-même au milieu de laquelle nous vivons et agissons, ne les intéresse que parce qu'ils y voient l'expression de cette loi suprême qu'ils cherchent, le point de départ nécessaire pour s'élever jusqu'à la vérité absolue. Cette vérité une fois trouvée, ils sont assez disposés à faire bon marché du reste; ils se résignent volontiers aux conséquences qu'imposera au monde et à l'homme le principe qui les explique et les gouverne.

Dans l'homme lui-même ils ne voient guère que la raison, la faculté qui est le moins nôtre, qui nous fait sortir en quelque sorte de nous-mêmes et nous rattache à l'absolu. Le sentiment, la passion, l'imagination, qui constituent notre nature individuelle et qui nous ramènent sans cesse au monde, à la vie réelle, risquent fort d'être dédaignés et méconnus par eux. Tout se concentre, tout s'absorbe chez eux dans la pensée pure.

Il en est d'autres, plus timides ou plus prudents, qui ne visent point si haut. Ce qui les intéresse et les attire par-dessus tout, c'est l'homme lui-même; ce qui les préoccupe avant tout, c'est de vivre et de bien vivre. La philosophie selon eux est moins une recherche et une spéculation métaphysique qu'une discipline morale, un instrument de perfection, l'école de la vertu, le secret du véritable bonheur. Ils aspirent, eux aussi, à la vérité suprême, mais moins

parce qu'elle explique tout, que parce qu'elle donne à l'âme capable de s'élever jusqu'à elle, le sentiment de sa force et de sa grandeur; parce qu'elle l'éclaire et la rassure sur le problème inquiétant, sur le redoutable mystère de sa destinée. L'âme pour eux n'est pas seulement un objet d'étude, de curiosité savante et désintéressée; c'est « un bloc de marbre qu'il faut tailler; c'est une lyre qui doit vibrer harmonieusement. » Dieu n'est pas seulement ce terme dernier où s'arrête et se repose notre raison dans son ascension dialectique, mais bien plutôt un vivant idéal de beauté et de perfection morale, dont la contemplation féconde enfante dans l'âme les nobles désirs, les généreux sentiments, qui enfantent à leur tour les belles actions et les fortes vertus.

Ils se préoccupent peu de l'essence du vrai et du bien; ils préfèrent les admirer tels qu'ils nous apparaissent sous les formes attrayantes de la beauté et de la vertu, ils les cherchent dans les œuvres des grands artistes, dans la vie des héros, sur la scène animée du monde, plutôt que dans les régions silencieuses de l'infini.

Comme ils voient dans la philosophie moins une spéculation rationnelle, que le développement harmonieux de la vie elle-même, toutes les forces, tous les instincts de notre nature morale sont appelés à travailler à cette œuvre; rien de ce qui est de

l'homme n'est dédaigné par eux; ils philosophent souvent avec le cœur, avec l'imagination, aussi volontiers, plus volontiers même, qu'avec la raison. Se défiant quelque peu de cette faculté impersonnelle et absolue, dont les allures raides et inflexibles gênent et contrarient l'expansion libre du sentiment individuel, ils dédaignent la méthode rigoureuse et les procédés réguliers de la science pure. Comme la philosophie doit être pour eux l'image vivante et non la formule abstraite de la vie, ils mettent dans leur philosophie la variété, le mouvement, l'imprévu de la vie elle-même.

En mettant en présence ces deux types de l'esprit philosophique, nous n'entendons nullement accorder à l'un la préférence sur l'autre. Nous les croyons au contraire tous les deux également légitimes et nécessaires à l'humanité. Ils sont destinés à se compléter mutuellement; chacun arrive à son heure et à propos; l'un corrige les excès et répare les fautes de l'autre.

Ainsi, lorsque la métaphysique a régné pendant un temps sur le monde de la pensée, il s'est fait comme un divorce entre la spéculation et la vie, entre la raison des philosophes et le bon sens du commun des hommes. La philosophie, absorbée dans les idées, insouciante des faits, perd de vue la réalité et ne songe guère à mettre les résultats de la

spéculation d'accord avec les besoins et les intérêts de l'humanité.

C'est alors que paraissent ces esprits sages et sensés, chez qui le sentiment de l'idéal n'a pas détruit le sentiment du réel, qui réconcilient la philosophie avec l'humanité, l'intéressent à la destinée des sociétés et des individus, et, détournant pour un temps ses ambitions, lui donnent des forces nouvelles en la mettant en contact avec le monde et avec l'homme.

Dans l'antiquité, la philosophie ne séparait jamais entièrement le gouvernement des âmes de la recherche spéculative de la vérité.

La préoccupation d'utilité morale l'emporte même sur toute autre chez celui qui fut le véritable fondateur, le père de la philosophie grecque, chez Socrate. On reconnaît encore l'esprit socratique, même chez Aristote, qui est en quelque sorte le génie de la métaphysique. Mais il se retrouve surtout dans ce sublime et charmant esprit, qui fut le disciple de Socrate et le maître d'Aristote, et pour qui la spéculation la plus haute, la dialectique la plus savante, n'est que l'instrument de la vertu et du bonheur, réalisés dans la cité idéale.

Avec l'avénement du Christianisme, le ministère des âmes passe aux mains de la religion, et la philosophie n'a plus qu'une influence éloignée, indirecte, sur la vie morale. Pendant longtemps la recherche

indépendante de la vérité spéculative lui est interdite; même comme science, elle est soumise à la théologie, et lorsque par la voix de Descartes elle réclame sa liberté et ses droits, ce n'est que la liberté de la spéculation, et le droit de penser par elle-même qu'elle réclame. Au dix-huitième siècle seulement la philosophie, comme fatiguée de la métaphysique, et ambitieuse d'une autre gloire, quitte les régions de la spéculation pure, où avait habité la pensée de Descartes, de Malebranche et de Spinoza. Elle redescend encore une fois du ciel sur la terre; elle veut se mêler au mouvement des affaires, s'introduire dans les cités et dans les demeures des hommes. Elle aspire moins à expliquer le monde qu'à le gouverner. Elle veut devenir une puissance; ressaisir l'influence qu'elle avait exercée dans l'antiquité. Comme au temps de Socrate, elle prétend enseigner aux hommes les préceptes de la sagesse, leur révéler le secret du bonheur.

Ce n'est plus maintenant aux intelligences d'élite, à quelques initiés seulement qu'elle s'adresse. Elle veut se faire entendre de tout le monde, elle veut être populaire. Aussi dédaigne-t-elle le langage de l'école, l'appareil sévère et pesant de la dialectique, les longues déductions, l'enchaînement systématique des idées. Elle se mêle à la poésie, au roman; elle paraît sur la scène, et se glisse jusque dans les frivoles

causeries des salons. Elle va où est la foule et le bruit; elle déserte l'école et descend sur la place publique.

Cette révolution, qui fait succéder à la philosophie métaphysique du dix-septième siècle une philosophie presque exclusivement pratique et morale, n'est pas sans analogie avec celle que provoqua Socrate. Cependant cette ressemblance que nous venons de marquer, et qu'on pourrait retrouver chez tous les philosophes du dix-huitième siècle, sous les doctrines les plus diverses, est surtout frappante et vraie dans un groupe d'écrivains et de penseurs qui, quoique disséminés en Angleterre, en France et en Allemagne, semblent appartenir à la même famille, Shaftsbury qui est presque encore du dix-septième siècle, Rousseau, Turgot, Jacobi. Hamann, Mendelsohn, Herder, Lavater.

Ces esprits s'inspirent de l'antiquité. Ils s'y attachent, non plus comme au seizième siècle pour satisfaire leur curiosité de savants et d'érudits, ni même comme au dix-septième siècle, pour y trouver des préceptes de goût, des modèles de perfection littéraire; mais obéissant aux besoins, aux préoccupations de leur temps, ils cherchent dans l'antiquité des exemples de grandeur morale, des leçons de courage, de vertu civile, et même des modèles de constitution politique et sociale.

Ils puisent dans le commerce des philosophes et

des écrivains de l'antiquité, surtout de l'antiquité grecque, le sentiment vif et profond de la liberté et de la dignité de l'homme, l'enthousiasme de la beauté morale, la confiance absolue dans la pureté de nos instincts naturels, le respect de la raison et de la conscience. Ils poussent jusqu'au fanatisme la haine de toute puissance qui ose s'élever contre cette autorité souveraine, gêner la liberté de l'homme, humilier son orgueil légitime, entraver le libre et naturel épanouissement de ses facultés.

Ils représentent, quoiqu'un peu affaiblie, la grande tradition philosophique, interrompue par l'envahissement du matérialisme et du scepticisme ; quoiqu'hostiles souvent à la religion positive, dont ils ne veulent voir que les abus et les erreurs, ils défendent, au nom de la raison et des instincts naturels, les croyances religieuses et morales qui sont au fond de toutes les âmes.

Un des plus aimables et des plus ingénieux esprits de cette famille socratique et platonicienne, c'est le hollandais François Hemsterhuis.

Hemsterhuis n'est pas tout à fait un inconnu chez nous. On cite assez souvent de lui quelques belles paroles empreintes d'élévation morale et d'enthousiasme platonicien. On sait qu'il a été l'adversaire du matérialisme, qu'il a cru à l'âme, à Dieu, à l'invisible ; mais c'est tout.

Et cependant Hemsterhuis a tenu un rang distingué et joué un rôle assez important dans la philosophie du dix-huitième siècle.

Mme de Staël, reproduisant évidemment l'opinion de l'Allemagne savante, n'hésite pas à l'appeler un des plus grands penseurs du siècle. Herder, Jacobi, Lessing, Gœthe, Hamann, Kant ont été ses amis, ses admirateurs. Quelques-unes des idées de l'ingénieux philosophe n'ont pas été sans influence sur ces grands esprits, qui ont transformé la littérature, la poésie, la philosophie en Allemagne, et dont l'action s'est étendue sur tout le monde de la pensée[1]. Enfin, ce qui ne doit pas être indifférent pour nous, Hemsterhuis a écrit dans notre langue, sans correction il est vrai, et trop souvent sans précision; mais avec un certain charme et parfois même avec éloquence.

Un travail sur Hemsterhuis peut donc offrir de l'intérêt et de l'utilité.

Ce travail nous avons essayé de le faire. Nous raconterons d'abord la vie d'Hemsterhuis. Nous étudierons ensuite ses écrits, sa doctrine, et nous essaierons enfin de recomposer la physionomie de son esprit et de son talent, et de porter sur lui un jugement, s'il se peut, définitif.

[1] Voy. chap. II : *Vie d'Hemsterhuis*.

CHAPITRE II.

Vie d'Hemsterhuis.

La famille d'Hemsterhuis ne commence à être connue qu'au commencement du dix-septième siècle. Le premier nom que nous rencontrons dans les documents que nous avons sous les yeux[1], est celui de Tibère Hemsterhuis, qui habitait Sneek en Hollande vers 1600, où il exerçait vraisemblablement la profession de médecin. Tibère eut deux fils : Siebold et François, tous deux médecins. Siebold vécut pendant quelque temps à la cour du prince Guillaume-Frédéric, Stadhouder de Frise. François, après avoir terminé ses études à l'université de Groningue, parcourut l'Italie, la France, l'Angleterre et revint se fixer en Hollande, où il fut honoré de l'estime et de la faveur du prince de Nassau. Il eut deux fils : Tibère, le fameux humaniste, le père du philosophe, et Meinard. Tibère Hemsterhuis,

[1] *Letter .en Geschiedkundige Vezameling van eenige Biographische Bijdragen en Berigten door M. Jan. Willem de Craane. Leuwarden 1841. — Bijzonderheden de Familie Hemsterhuis betreffende verzameld en medegedeld door J. W. de Crane. Leyden 1827. — Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis.* Nouvelle édition, publiée par L. S. P. Meyboom, t. III. Leuwarde 1850.

après de fortes études à Groningue d'abord, et ensuite à Leyde, fut nommé professeur de philosophie et de mathématiques à Amsterdam; en 1717, professeur de littérature grecque et d'histoire à Franeker, et, enfin, en 1740, professeur de littérature grecque à Leyde, où il avait commencé et où il termina sa brillante carrière de littérateur et de savant.

C'est en 1721, à Franeker, que naquit François Hemsterhuis, notre philosophe. Dans une lettre écrite par lui à Mme de Gallitzin, et que nous avons trouvée à Münster, il raconte lui-même, sur le ton d'un badinage un peu lourd, sa naissance et ses premiers moments.

« Je naquis à Franeker, petite ville de la Frise (ou plutôt suivant le dictionnaire de M. Ekhardt) grande et belle ville de la Frise, dont les édifices et les palais sont superbes.

« J'y naquis donc le 27 décembre 1721, entre dix et onze heures du matin, dans une chambre assez grande qui donne sur le nord et a vue sur un grand jardin agréable, qui peut se souvenir encore, s'il veut, des premiers soupirs de mes amours et de ma philosophie. Je fus vingt-quatre heures sans savoir téter; je ne sais si c'était par caprice, ou si alors déjà l'inclinaison de l'axe de cette terre me déplaisait. Vrai est-il qu'on devait me faire une opération

à la langue, pour me l'apprendre. Je crois qu'il y a peu d'exemples d'un animal né bête jusque là.

« Je reçus le 1er janvier 1722 le nom de Franciscus prononcé en latin. Le baptême me fut administré par un curé nommé M. Saagmans. Ce jour je fis semblant de ne pas le remarquer. Mais depuis je l'ai connu ; il bredouillait terriblement dans ses sermons, mais, d'ailleurs homme très-sensé, savant et sage.

« Voilà, ma Diotime, des particularités suffisantes, si je ne me trompe, même pour un astrologue, lequel, pourvu qu'il soit habile, en tirera aisément l'histoire détaillée de ma vie, pour le présent, le passé et le futur. »

François grandit en quelque sorte au milieu des souvenirs et des leçons de l'antiquité. La Hollande, on le sait, était depuis deux siècles déjà un foyer d'études et de sciences classiques. Elle possédait plusieurs universités célèbres, et comptait une élite de savants et de professeurs, parmi lesquels brillent les noms illustres de Juste Lipse, de Scaliger et d'Érasme.

Cependant l'esprit formaliste du moyen âge régnait encore dans l'enseignement des lettres anciennes. L'érudition philologique, l'explication grammaticale des mots faisaient tous les frais de l'étude des auteurs. En outre, le latin seul représentait l'antiquité classique. Le grec était ignoré ou dé-

daigné. Scaliger déjà, il est vrai, avait protesté contre l'exclusion injuste du grec, mais ce n'est qu'à la fin du dix-septième siècle que la langue de Démosthène et de Platon reprit dans le monde savant son rang et son importance. Tibère Hemsterhuis fut un de ceux qui travaillèrent avec le plus d'ardeur à préparer cette heureuse révolution. En ramenant les esprits aux sources les plus pures de l'inspiration et du génie, il délivra les études classiques de leur raideur scolastique et les rendit plus vivantes, plus littéraires[1].

Amateur passionné de l'antiquité, Tibère Hemsterhuis l'étudiait en artiste autant qu'en savant. Il avait rassemblé autour de lui des bas-reliefs, des médailles, des copies d'œuvres d'art[2]. Sa maison était un musée, et les yeux du jeune François furent frappés de bonne heure par les formes pures de l'art grec. Son père avait coutume de lui donner des monnaies antiques et de lui en expliquer l'empreinte et l'inscription d'une façon accommodée à son intelligence enfantine. Ce n'est pas tout. Sa mère Cor-

[1] *Elogium Tiberii Hemsterhusii auctore Davide Ruhnkenio. — Vita Davidis Ruhnkenii auctore Daniele Wittenbachio. Ed. Bergmann, Lugduni Batavorum 1824.*

[2] *« Antiquitatis eruditæ, hoc est Græcæ et Romanæ studium non solum ad veterum scriptorum historiæque intelligentiam referebat, sed etiam eo ut ingenium contuendis antiquæ artis miraculis acueret, ad sensum elegantiæ et venustatis, quæ talibus operibus inesset. »*

Ruhnkenius, Elogium Tiberii Hemsterhusii.

nélia de Wilde, fille de Jean de Wilde, possesseur d'une célèbre collection de pierres antiques, était artiste elle-même; elle dessinait et gravait avec talent. François dut certainement à l'influence maternelle, qu'on retrouve toujours dans l'histoire des hommes éminents, son intelligence délicate des beaux-arts et sa passion pour les chefs-d'œuvre de sculpture et pour les pierres antiques[1].

Grâce à une telle éducation, Hemsterhuis apprit à connaître et à comprendre l'antiquité autrement et mieux que par les livres. Il en eut le sentiment et l'instinct avant d'en avoir la science, qu'il n'acquit du reste qu'imparfaitement, car sa vocation et ses goûts l'éloignèrent de bonne heure de l'érudition; mais s'il ne devint pas un connaisseur érudit de l'antiquité, il devint et resta toute sa vie un ancien.

Cependant les études positives ne furent point négligées. En 1747 Hemsterhuis continua à l'université de Leyde son éducation si heureusement commencée dans la maison paternelle. C'est là qu'il se lia avec Walkenaer et Ruhnkenius, les savants humanistes. Il lut les anciens, surtout les poëtes et les

[1] Hemsterhuis dessinait avec talent (voy. chap. *Du Beau*), il illustra lui-même de vignettes allégoriques ses principaux dialogues. Il savait aussi modeler en cire et en terre (Meyboom, p. 147).

Il collectionna toute sa vie et à grands frais des pierres précieuses. Sa collection était célèbre. Il en fit hommage à la princesse Gallitzin, qui la mit à la disposition de Gœthe, grand amateur lui-même d'objets d'art. (Voy. Gœthe, *Œuv.*, t. XXXIX, p. 313-316, 318.)

philosophes, et parmi ceux-ci il s'attacha particulièrément à Platon et à Xénophon, et s'inspira chez eux de la doctrine de leur maître Socrate, qui devint aussi le sien.

Au sortir de l'université on lui confia l'éducation du jeune Fagel, fils de Cornélius Fagel, premier greffier du Stadhouderat des Provinces unies, jeune homme de belle espérance, qui mourut au seuil d'un brillant avenir. Hemsterhuis consacra un Éloge à la mémoire de son élève aimé.

Fils d'un professeur célèbre, nourri lui-même de fortes études classiques, amateur enthousiaste de philosophie et de lettres anciennes, François devait naturellement songer à suivre son père dans une carrière où l'attendaient sans doute les mêmes succès. Il sollicita en effet une chaire de philosophie vacante alors à l'université de Leyde, mais il ne l'obtint pas, nous ne savons trop pourquoi. Mais si nous pouvons nous étonner de cet échec, nous ne devons pas le regretter. Rien ne convenait moins que l'enseignement public à cette nature libre, ennemie des systèmes, éminemment socratique.

La philosophie de Descartes, après de longues et ardentes luttes, avait enfin triomphé et régnait dans presque toutes les universités de la Hollande. Les chaires d'Utrecht, de Leyde, de Groningue, de Franeker, étaient occupées par des professeurs car-

tésiens[1]. Mais l'enseignement de la philosophie, quoique pénétré de l'esprit nouveau, avait gardé les allures, la forme, la langue de la scolastique.

Au lieu donc de philosopher librement à son heure et selon ses goûts, sur des sujets qui lui plaisaient et dans la forme facile et aisée du dialogue, Hemsterhuis eût été obligé de se plier aux convenances et aux nécessités de l'enseignement, de s'asservir à un système, de l'exposer avec la méthode sévère et dans le langage de l'école. L'université de Leyde eût compté peut-être un savant professeur de plus ; la philosophie eût certainement perdu un penseur ingénieux et délicat, un aimable écrivain.

Hemsterhuis, repoussé de l'enseignement, se tourna vers les affaires. Il fut nommé en 1755 premier commis du Conseil d'État, poste important, car le Conseil d'État réunissait les attributions des ministères de la guerre, des finances, de la justice et même des relations étrangères. Quelquefois même les commis étaient appelés à remplacer le secrétaire du Conseil, un des quatre fonctionnaires principaux de l'État[2].

Cette charge, malgré son importance, n'absorbait pas tout le temps d'Hemsterhuis, et ne gênait pas trop ses habitudes de méditation et d'étude.

[1] Voy. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. Ier, p. 235.
[2] Voy. Meyboom, t. III, p. 127.

En effet, pendant cette période d'activité administrative furent composés ses premiers écrits : la *Lettre sur une pierre antique* (1762), qui ne fut publiée qu'en 1792 après la mort de l'auteur ; la *Lettre sur la sculpture* (1765) ; la *Lettre sur les désirs* (1770). Ce ne sont encore que de modestes dissertations d'un auteur ou plutôt d'un amateur qui s'essaie et qui par prudence s'attache à des questions particulières nettement circonscrites. Cependant dans les deux derniers écrits, on remarque déjà cette teinte antique et platonicienne, un peu indécise encore, mais qui sera plus marquée dans ses écrits ultérieurs. On y trouve aussi une analyse et des applications variées à la morale et à l'art, de cette force intime de l'âme qu'il appellera plus tard *l'organe moral*, et à laquelle il rattachera toutes les parties de sa doctrine philosophique.

Dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772), il embrasse davantage ; on y remarque un ensemble plus systématique et plus régulier, un essai de théorie psychologique, morale et même politique. Cet écrit est destiné surtout à combattre le matérialisme athée et sceptique, qui régnait alors en Angleterre et en France. Hemsterhuis attaque le matérialisme, non pas directement, mais indirectement, en lui opposant une description de l'homme plus complète et plus exacte. Dans l'homme, il fait ressortir surtout

la force intelligente et libre, indépendante du corps et des sens. Dans le monde extérieur, il montre également l'action d'une force, intelligente aussi et distincte de la matière inerte, à qui elle communique le mouvement et la vie. L'originalité de cet écrit se montre surtout dans l'analyse, encore insuffisante, mais plus complète que dans les écrits précédents, du sentiment moral, et dans des vues ingénieuses sur le langage et sur la société, inspirées évidemment par les théories de Rousseau, mais où perce un sentiment plus vrai de la dignité et de l'indépendance de l'individu.

La politique, à laquelle il était forcément mêlé, l'intéressait également. Sa correspondance est pleine de réflexions, de jugements, de considérations sur les affaires et les événements du temps. Il étudiait les fortifications, projeta de traduire la Retraite des dix mille et conçut le plan d'un traité sur les lois[1]. Plus tard, il composa des *Réflexions sur le gouvernement des Provinces unies*, dédiées à la princesse de Gallitzin et au prince de Fürstenberg.

Du reste, ces études et ces occupations ne l'éloignaient pas trop de la philosophie. Au milieu des affaires même, ses habitudes socratiques d'observation et d'analyse trouvaient une excellente occasion de s'exercer. Il pouvait étudier les sentiments, les

[1] Meyboom, t. III.

passions, les mœurs des hommes et recueillir ainsi les matériaux de son travail philosophique.

Cependant, malgré quelques parties intéressantes, quelques vues neuves et ingénieuses, les premières œuvres d'Hemsterhuis manquent d'originalité et de physionomie. On n'y sent pas encore cette inspiration éloquente, cet enthousiasme platonicien, qu'on est habitué à associer au nom d'Hemsterhuis.

C'est qu'il n'a pas encore trouvé sa voie; il n'est pas encore lui-même.

Mais nous touchons à un événement décisif pour lui, et qui exercera une influence puissante et heureuse sur sa vie et sur son talent. Nous voulons parler de sa liaison avec Mme de Gallitzin.

Arrêtons-nous quelques instants devant cette femme distinguée et charmante, qui tient sa place parmi les femmes célèbres du dix-huitième siècle, et dont on trouve la trace et l'influence dans le grand mouvement littéraire et philosophique provoqué en Allemagne par Lessing, Herder, Jacobi, Gœthe. Son nom d'ailleurs est inséparable de celui d'Hemsterhuis, elle est de moitié dans son existence et dans ses œuvres.

Amalia de Schmettau, fille du maréchal comte de Schmettau, était née à Berlin en 1748. L'éducation qu'elle reçut était faite uniquement pour développer les avantages extérieurs et les talents agréables d'une

jeune personne destinée à la vie du grand monde. Mais au milieu de cette société élégante et frivole qu'avait gagnée l'influence de la philosophie régnante, la jeune fille se sentit mal à l'aise. Rien autour d'elle ne répondait aux aspirations et aux besoins de son âme. La religion ne lui offrait que des pratiques extérieures d'une dévotion étroite; la philosophie dont elle entendait répéter les maximes autour d'elle, ou qu'elle trouvait dans des livres lus en cachette pendant de longues heures de solitude, répugnait à la pureté et à l'élévation naturelle de son âme. Elle avait soif de vérité, de perfection, de beauté morale[1]. Nommée en 1768 dame d'honneur de la princesse Ferdinand, elle connut aux eaux de Spa le prince Gallitzin, alors ambassadeur de Russie auprès du Stadhouder des Provinces unies, qui demanda et obtint sa main. La jeune fille ne s'était fait aucune illusion sur le bonheur intime que pouvait lui offrir un mariage où l'affection avait moins de part que les convenances du monde. Mais à défaut de bonheur, elle rêvait quelque satisfaction pour son âme avide de lumière et de vérité.

[1] Pour l'histoire de la princesse, voy. *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, von Katerkamp.* Münster 1839 (Katerkamp avait été le confesseur de la princesse).

Sur l'influence littéraire de la Princesse: *Neue deutsche Nationallitteratur, von Gelzer.* 2e vol. Leipzig 1849. — *Perthes Leben*, t. Ier. — Hamann, *Œuvres*, t. VII. — *Gœthe's Briefwechsel mit Jacobi, herausgegeben von Max Jacobi*, 1846. — *Jacobi's Werke*, t. IV.

Le prince était un grand seigneur, éclairé, instruit, aimant et protégeant les arts, les lettres, la philosophie. Il était l'ami de Voltaire, de Diderot, des Encyclopédistes. Mme de Gallitzin espérait trouver dans son mari au moins un confident, un ami, qui saurait la comprendre, l'aider à développer son esprit, l'initier aux nobles jouissances de l'étude. Mais si l'intelligence du prince était distinguée, son cœur était un peu desséché par les mœurs et les idées de la société dans laquelle il vivait. Il ne paraît pas avoir compris l'originalité de cette âme si peu semblable à ce qu'il rencontrait autour de lui, et dont notre époque offrirait des exemples : dédaigneuse du monde, repliée sur elle-même, ardente et un peu sauvage, éprise de science et d'étude, non pour s'en faire, à l'exemple des femmes à la mode, une parure élégante, une arme de coquetterie et de séduction, mais pour y trouver un soutien, une consolation, une force.

Ce n'est pas que la société qui se réunissait dans sa maison ne lui offrît d'abondantes ressources dont elle sut profiter. A La Haye, à Berlin et à Paris, où le prince était appelé tour à tour par ses hautes fonctions, elle aimait à interroger les savants et les penseurs qui fréquentaient son salon et dont elle lisait les œuvres. Diderot, qui était un des amis de la maison, et qui mieux que le prince paraît avoir compris

les désirs et les secrètes souffrances de la princesse, essaya de la convertir à ses doctrines. Mais la philosophie de Diderot, malgré ses élans généreux et ses prétentious dogmatiques, était au fond sceptique et matérialiste, et n'était pas faite pour satisfaire une âme qui, tout en cherchant la vérité en dehors des dogmes révélés, était profondément religieuse, avide de foi et de croyances positives. On comprend que Diderot n'ait pas réussi à la fixer définitivement.

Plusieurs années se passèrent ainsi, partagées entre les distractions et les plaisirs obligés du monde officiel, et les secrètes et incessantes aspirations vers une existence plus haute et plus austère, uniquement consacrée à l'étude, à la méditation, à la poursuite de la perfection morale[1]. Vers 1773, ce désir de quitter le monde et de s'enfermer dans la retraite devint de plus en plus pressant. Un autre motif plus sérieux encore sollicitait la princesse. Elle avait deux fils, dont l'éducation était sa préoccupation constante. C'est

[1] Voici le jugement de Diderot sur la princesse.

En 1773, de passage à La Haye, et auprès de la princesse il écrit dans une lettre :

La princesse est revenue de son voyage, C'est une femme très-vive, très-gaie, très-spirituelle, d'une figure assez aimable, plus qu'assez jeune, instruite et pleine de talents, elle sait plusieurs langues, c'est l'usage des Allemandes; elle joue du clavecin et chante comme un ange : elle est pleine de mots inconnus et piquants ; elle est très-bonne et disait hier à table, que la rencontre des malheureux est douce et qu'elle pardonnait volontiers à la Providence qui en avait jeté quelques-uns dans les rues... Comme elle a des connaissances et de la justesse, elle

pour eux, plus encore que pour elle, qu'elle désirait s'instruire; elle voulait être savante pour pouvoir mieux être mère. Elle confia à son mari ses désirs et ses projets, et celui-ci, sollicité également par Diderot, consentit à ce que sa femme se retirât du monde et se consacrât dans la solitude à l'étude et à l'éducation de ses deux fils.

Restait à trouver un maître sous la direction duquel elle pût entreprendre et mener à bonne fin cette œuvre délicate et diffficile. Le choix de la princesse se fixa sur Hemsterhuis. A l'époque où nous sommes (1774), Hemsterhuis était déjà connu en Hollande par plusieurs écrits que nous avons cités plus haut. Mme de Gallitzin avait eu occasion de le rencontrer dans les cercles de La Haye, où ses fonctions l'avaient naturellement introduit; elle avait pu apprécier cette nature élevée et fine, si éloignée des idées et des doctrines au milieu desquelles elle avait vécu jusqu'à ce jour, et qui paraissait si bien répondre à ce qu'elle-même cherchait et entrevoyait confusé-

dispute comme un petit lion. Je l'aime à la folie et je vis entre le prince et sa femme, comme entre un bon frère et une bonne sœur...

15 juin 1774 : La princesse mène une vie qui n'est guère compatible avec la jeunesse, la légèreté de son esprit et le goût frivole de son âge... elle sort peu, a des maîtres d'histoire, de mathématiques, de langues, quitte fort bien un grand dîner de cour pour se rendre chez elle à l'heure de sa leçon, s'occupe de plaire à son mari, veille elle-même à l'éducation de ses enfants (*Mémoires*, *correspondance et ouvrages inédits de Diderot*, 1831, III, p. 107).

ment. Ce fut donc lui qu'elle choisit pour son maître et son guide, et sous sa direction elle commença l'étude de l'histoire, des langues anciennes, de la philosophie et même des mathématiques. Elle s'était choisi une retraite près de La Haye, qu'elle appela *Nithuis* (qui n'est pas à la maison), pour faire voir qu'elle avait complétement renoncé au commerce du monde, et qu'elle ne voulait vivre désormais que pour l'étude et pour ses enfants.

Les relations journalières et prolongées entre un homme qui n'avait pas encore tout à fait dépassé l'âge d'aimer, sans famille (Hemsterhuis n'a jamais été marié), et une femme jeune et belle, avide d'apprendre, et admirant dans son maître l'homme supérieur qui lui découvre et lui fait goûter la vérité longtemps désirée, amenèrent naturellement entre le maître et l'élève une affection sérieuse et réciproque. Cette affection traversa toute leur existence, et les graves événements qui plus tard changèrent complétement la vie de la princesse, ne purent l'affaiblir.

Ce n'était pas de l'amour dans le sens convenu du mot, et tel que l'entend le monde; ce n'était pas non plus de l'amitié seulement; c'était une sympathie profonde et pure de deux âmes se rencontrant dans les mêmes pensées, dans les mêmes aspirations, dans le culte du même idéal; affection vraiment plato-

nique, car ce fut l'étude et l'admiration commune de Platon qui l'inspira et la protégea. Jamais d'ailleurs l'opinion du monde, si peu disposé à croire à l'innocence de liaisons pareilles, n'osa effleurer de ses soupçons ou de ses railleries une intimité dont ni Hemsterhuis ni la princesse ne songeaient à faire mystère[1].

En 1779, cette intimité si douce et qui durait depuis cinq ans, fut troublée par un changement dans la vie de la princesse. Au milieu de ces études poursuivies avec ardeur, une pensée la préoccupait sans cesse : c'était l'éducation de ses deux fils, que leur naissance destinait aux plus hauts emplois de la guerre et de la diplomatie. Elle se vit forcée de choisir une résidence qui lui offrît plus de ressources que La Haye. Peu de temps auparavant, dans un voyage qu'elle avait fait à Münster, en Westphalie, elle avait eu l'occasion de faire la connaissance du prince de Fürstenberg, ministre de l'archevêque de Cologne.

Cet homme remarquable, qui unissait à l'austère piété du prêtre, la science et la pénétration de l'homme d'État, et la politesse de l'homme du monde, avait introduit d'importantes réformes dans l'administra-

[1] Une lettre inédite de la princesse, que nous avons trouvée à Münster et que nous reproduisons à la fin du volume, nous fait connaître l'esprit et le ton de leurs relations et nous montre en même temps le piquant enjouement et le charmant abandon de la princesse.

tion de sa province ; il avait fondé de nombreuses écoles ; il travaillait par tous les moyens à répandre l'instruction, dans le clergé d'abord, et puis dans le peuple. Captivée par cet homme supérieur, persuadée qu'elle trouverait à Münster d'abondantes ressources d'étude pour ses enfants et de précieux conseils, elle résolut, non sans de vifs regrets, de quitter La Haye et de se séparer d'Hemsterhuis et de son mari, qui venait de temps en temps la visiter dans sa retraite.

Hemsterhuis eut bien de la peine à s'accoutumer à vivre sans son amie. Mais leur intimité ne fut nullement affaiblie par cette séparation. Une correspondance active, régulière, s'établit dès lors entre eux. Hemsterhuis continua ses leçons sous forme de lettres, et chaque année, avec le prince de Gallitzin, il alla passer quelques semaines à Angelmode, joli petit village aux portes de Münster, où la princesse avait fixé sa nouvelle résidence. Là, pendant de longues heures de conversation et de promenades, ils reprenaient leurs leçons et leurs entretiens d'autrefois.

C'est maintenant surtout que cette amitié, qui jusque-là n'avait été que douce et agréable pour Hemsterhuis, devient pour lui salutaire et féconde. Grâce à ses leçons, l'intelligence de la princesse s'est développée et fortifiée ; d'élève qu'elle était jusqu'alors, elle est devenue la confidente et la conseillère de son maître ; elle peut causer maintenant, discuter avec

lui ; elle peut lui rendre en quelque sorte ce qu'elle a reçu de lui. Ces conversations n'ont pas été conservées. Mais la correspondance entre Hemsterhuis et la princesse existe, et, quoique la partie la plus importante n'ait jamais vu le jour, quelques lettres publiées par M. Meyboom, le dernier éditeur d'Hemsterhuis, et quelques autres trouvées par nous à Münster, attestent cet échange sérieux de pensées entre Hemsterhuis et son amie. La princesse le consulte sur l'éducation de ses enfants. Elle veut les élever loin des conventions artificielles et des mœurs corrompues du monde, dans la pleine liberté des lois de la nature. Les idées de Rousseau, les leçons de son cher Socrate (c'est le nom que prend Hemsterhuis dans ses lettres), et surtout ses propres convictions la poussent dans ce sens. Hemsterhuis l'approuve ; il lui promet même de composer à son usage un catéchisme d'éducation, qui n'a jamais été écrit[1], mais qu'on pourrait facilement imaginer d'après l'ensemble des doctrines morales de notre auteur, et d'après quelques passages épars dans ses lettres. On y aurait trouvé les théories de Rousseau, mêlées à des souvenirs d'antiquité : l'*Émile et la Cyropédie* réunis.

Hemsterhuis, de son côté, consulte la princesse sur tout ce qu'il entreprend ; il lui parle de ses ouvrages

[1] Dans une lettre citée par Meyboom (t. III), Hemsterhuis communique à la princesse le plan sommaire de ce catéchisme.

ou plutôt de leurs ouvrages, comme il dit. L'*Alexis*, le *Simon*, l'*Aristée* furent ainsi ébauchés, discutés, corrigés pendant les visites annuelles d'Hemsterhuis à Münster, ainsi que nous l'apprennent les lettres qui les suivent ou les annoncent[1].

Mais ce qui nous montre plus clairement que toutes les correspondances la féconde influence de cette liaison sur notre philosophe, ce sont les œuvres mêmes qui datent de cette époque. Elles ne sont pas seulement supérieures à ses premiers essais comme exécution et comme conception, ce qui pourrait s'expliquer naturellement par le développement même de sa pensée et de son talent; elles sont différentes par le ton, l'allure, le sentiment. Il n'y a pas progrès seulement: il y a transformation. Sans doute, on retrouvera toujours, même dans ces derniers ouvrages d'Hemsterhuis, des négligences, des incorrections, des obscurités de pensée, des bizarreries de style et des fautes de goût. Car nous avons affaire à un étranger, qui n'est pas un penseur de premier ordre. Mais l'Alexis, le Simon, l'Aristée, composés de 1783-1785, ne sont plus de simples traités sans beaucoup d'originalité ni de charme, écrits d'un style presque toujours sec et diffus : ce sont des dialogues intéressants, vivants, animés du souffle poétique ;

[1] Nous avons eu sous les yeux, à Münster, un exemplaire de l'*Alexis*, corrigé de la main de la princesse.

l'imagination et le sentiment s'unissent à la pensée, et lui donnent de l'éclat et de la chaleur. La pensée elle-même a gagné en étendue et en élévation; la doctrine se dessine et se précise. L'enthousiasme de la beauté morale, l'aspiration vers l'invisible et le divin, enfin le caractère platonicien de la philosophie d'Hemsterhuis apparaissent maintenant. C'est Socrate lui-même qui s'entretient avec Diotime, de l'âme, de sa divine origine et de son immortelle destinée.

Hemsterhuis est ici tout entier; il est lui-même. L'amour, en entrant dans son âme, l'a ébranlée dans ses profondeurs; la source a jailli; toutes les puissances de son être se sont révélées. Il semble qu'il ait éprouvé sur lui-même la vérité de sa doctrine, qui fait de l'amour la source de toute lumière et de toute vérité. Pour lui l'amour a été le grand initiateur; il est devenu vraiment philosophe le jour où il a aimé, et ses plus belles œuvres, celles que ses contemporains ont admirées et qui feront vivre son nom, sont les fruits et pour ainsi dire les aimables enfants de ce commerce platonique et platonicien.

Le séjour de Münster eut pour Hemsterhuis un autre avantage encore. Il eut l'occasion de se rencontrer là et de se lier avec plusieurs des penseurs et des écrivains les plus célèbres de l'Allemagne, que diverses circonstances avaient conduits à Münster, et

que la gracieuse hospitalité de la princesse y retenait longtemps et y ramenait souvent[1].

C'est ainsi qu'il connut Gœthe, Hamann, Herder, Jacobi, Forster, qui marchaient alors à la tête du mouvement littéraire et philosophique. Ces hommes poursuivaient, malgré la diversité de leurs talents et de leurs idées, une œuvre commune : l'affranchissement du génie allemand, asservi à la fois au formalisme étroit d'une philosophie pédantesque et scolastique, et à l'imitation servile des modèles étrangers.

Ils trouvèrent dans Hemsterhuis un esprit de leur famille (la *Lettre sur l'homme* et l'*Aristée* avaient déjà paru alors) : l'indépendance socratique, si hostile au dogmatisme de l'école; la conscience vive de la dignité et de l'indépendance morale de l'homme, poussée jusqu'au dédain de l'opinion et de la société; le

[1] Jacobi, Gœthe, Hamann, se rencontrent dans l'éloge enthousiaste de la princesse. Ils vantent sa vertu, sa piété, sa charité, la noblesse de son cœur, les grâces originales de son esprit, les charmes de son commerce.

Voici ce qu'en dit Gœthe en racontant son séjour auprès d'elle :

C'était une des personnes dont on ne saurait se faire une idée quand on ne les a pas vues; qu'on ne saurait bien juger si on ne les voit pas en rapport aussi bien qu'en lutte avec le milieu qui les entoure (*Œuvres complètes*, t. XXXI, XXXVIII, XL).

Jacobi, *Lettres sur Spinoza*, p. 75 à la fin d'août : Je voyageai pour rétablir ma santé très-affaiblie, et pour prendre de nouveau goût à la vie, en compagnie de deux personnes les plus nobles et les plus aimables qu'on puisse trouver, la princesse de Gallitzin et le prince de Fürstenberg.

sentiment de l'ineffable infini : tous ces traits, qui caractérisent Hemsterhuis, devaient naturellement attirer vers lui ces hommes, qui représentaient alors, sous toutes les formes, la liberté révoltée contre le despotisme de l'école et contre la tyrannie des conventions sociales.

De toutes les amitiés qu'Hemsterhuis rencontra dans ce cercle d'élite, la plus vive et la plus intime fut celle de Jacobi. C'est en 1781, dans un petit voyage qu'il fit à Düsseldorf avec Mme de Gallitzin, qu'il rencontra l'auteur déjà célèbre de *Woldemar*. Ces deux hommes, qui n'étaient d'ailleurs pas des inconnus l'un pour l'autre, se comprirent et s'aimèrent bientôt. Ils se rencontrèrent dans les mêmes sympathies et dans les mêmes antipathies. Tous deux épris d'idéal, de vertu, de beauté morale, ils étaient persuadés que l'homme recherche naturellement la justice et le bien, poussé par un irrésistible désir et séduit par un attrait puissant ; ils étaient aussi les adversaires décidés des doctrines qui dégradent l'homme en lui enlevant la meilleure partie de lui-même, ou qui l'humilient en soumettant tous les mouvements de sa volonté et de sa pensée aux lois arbitraires de l'opinion, à l'autorité d'une règle officiellement imposée [1].

Jacobi était plus jeune qu'Hemsterhuis d'une vingtaine d'années. A son amitié pour lui se mêlait quel-

[1] *Lettres sur la doctrine de Spinoza.*

que chose du respect d'un disciple pour son maître. Il est certain que les écrits d'Hemsterhuis et particulièrement l'*Aristée*, que Jacobi connaissait depuis longtemps, ont exercé une influence très-sensible sur les doctrines morales et métaphysiques de l'auteur de *Woldemar*. Ainsi, en 1782, après avoir visité Lessing à Wolfenbüttel, et encore plein des conversations philosophiques qu'il avait eues avec lui, Jacobi lui remit un exemplaire de l'*Aristée*, qui venait de paraître, comme pour compléter et confirmer par l'autorité d'Hemsterhuis les opinions qu'il avait lui-même soutenues contre Lessing sur la personnalité de Dieu.

Lorsque Lessing, enchanté de cet écrit, dans lequel il croit retrouver ses propres opinions, proclame Hemsterhuis spinoziste, Jacobi défend contre l'enthousiasme compromettant de Lessing les doctrines de son ami, qui sont aussi les siennes.

Plus tard, au plus fort de la célèbre querelle entre Jacobi et Mendelssohn au sujet du spinozisme de Lessing, Jacobi, pour échapper à la logique impitoyable de l'*Éthique*, qui le condamne à l'athéisme, emprunte à Hemsterhuis des armes contre Spinoza, et c'est avec les arguments de l'*Aristée* qu'il essaie de combattre son terrible adversaire[1]. Lorsqu'après l'issue de cette polémique, Jacobi accusé par les amis

[1] Voy. le chap. : *Hemsterhuis est-il spinoziste ?*

de Mendelssohn d'incliner au scepticisme absolu, se défend en s'appuyant sur Kant et sur Hemsterhuis, et se fait gloire de penser comme ces hommes, « que jamais personne n'a soupçonnés d'avoir trahi la philosophie[1]. » En 1789 la princesse de Gallitzin, inquiétée des opinions si diverses et même contradictoires qui se produisent autour d'elle sur Dieu, sur la Providence, sur la création, voudrait savoir ce qu'elle en doit penser. Jacobi lui conseille de s'adresser à Hemsterhuis comme au juge le plus compétent en pareille matière; Hemsterhuis répond au désir de la princecse par le petit écrit intitulé *de l'Athéisme* (1787). Enfin, pour faire connaître Hemsterhuis à l'Allemagne, Jacobi traduit en 1787 l'*Alexis* qu'il admirait par-dessus tout, comme l'expression la plus exacte de ses propres idées sur l'homme et sur sa destinée.

Dans l'opulente et hospitalière demeure de Pempelfort près de Düsseldorf, où Jacobi réunissait l'élite des lettres allemandes, Hemsterhuis rencontra Gœthe, qui se sentit vivement attiré vers lui. En effet, dans cette âme antique ou plutôt attique, à qui le sentiment exquis et désintéressé du beau, du juste, tenait lieu de culte, de religion et de morale, Gœthe se reconnut lui-même. Il parle d'Hemsterhuis en plusieurs endroits avec sympathie, avec une vive es-

[1] Jacobi, *An die Freunde Lessing's.*

time[1]; il admire en lui surtout l'artiste, l'amateur curieux, le collectionneur passionné de pierres antiques[2]. Il adopte sa définition du beau, et il y reconnaît sa propre théorie[3].

C'est aussi à Pempelfort qu'Hemsterhuis connut Herder qui fut également son admirateur et son ami, et dont les célèbres travaux sur le langage contiennent plusieurs idées importantes, indiquées déjà dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports*, et qui pourraient bien avoir été inspirées par elles. En tout cas Herder lut et admira beaucoup Hemsterhuis; il envoyait ses écrits à quelques amis pour leur faire partager son admiration[4]; et lui-même, à l'occasion de la *Lettre sur les désirs*, écrivit en français quelques pages éloquentes sur le même sujet, où, s'inspirant des idées d'Hemsterhuis, et les complétant, il esquisse sa propre théorie sur l'amour et l'amitié.

En dehors de ce cercle Hemsterhuis rencontra encore de vives sympathies chez d'autres écrivains célèbres alors, comme Mendelssohn, Hamann, Lavater, Claudius, Forster, qui, sans être en relation

[1] Hemsterhuis, Hollandais, âme délicate, formée par les anciens dès l'enfance, avait voué à la princesse sa vie et ses travaux qui témoignent d'une confiance réciproque et inaltérable et d'une même vie intérieure. Avec un sens délicat et fin, cet homme distingué poursuivait sans se lasser le bien moral et le beau visible (t. XXX, p. 238-400)

[2] Voy. t. XXX, p. 157-201.

[3] Voy. chap. *Du Beau*.

[4] Voy. Gildemeister, *Hamann's Leben*.

aussi intime avec lui, sans partager ses idées, furent séduits, par la finesse, la pénétration ingénieuse, et l'élévation morale de ses écrits. Kant lui-même, qui n'était point ennemi des grâces de l'imagination et des charmes de l'éloquence, et qui n'était pas mauvais juge en ces matières, Kant, si nous en croyons le témoignage de Hamann[1], admirait beaucoup les écrits d'Hemsterhuis, dans lesquels, du reste, il aurait pu retrouver le germe de quelques-unes de ses propres idées sur le beau, sur l'ordre, sur les limites de l'intelligence[2].

Nous sommes maintenant dans la période la plus remplie, la plus heureuse, la plus brillante de la vie d'Hemsterhuis. Il vit au milieu d'une société d'élite, à laquelle le rattachent les liens les plus doux d'amitié et de sympathie. Son temps se partage entre les entretiens intimes, les affaires dont il ne prend que ce qui lui plaît[3], et la composition de ses écrits, ad-

[1] Voy. Gildemeister, *Hamann's Leben*, t. II et III passim :

« J'ai récemment, écrit Hamann à Herder, lu les ouvrages d'Hemsterhuis dans le texte original.

« Il y a un je ne sais quoi qui me répugne, malgré le charme du dialogue, que Kant admire beaucoup. »

Écrivant à Jacobi au nom d'un éditeur, au sujet de la traduction d'*Alexis*, que Jacobi voulait publier, il s'exprime ainsi :

« Vous avez affaire à l'homme le plus aimable et le plus désintéressé; faites vos conditions. Le nom d'Hemsterhuis est connu, et ce dialogue ne le cède en rien aux autres chefs-d'œuvre, tant admirés par Kant. »

[2] Voy. les chap. IV et IX.

[3] En 1781 Hemsterhuis avait demandé la démission de son emploi,

mirés en Hollande, en Allemagne et en France, et traduits dans différentes langues[1].

Cependant un changement était survenu dans la vie de la princesse, qui altéra, non pas son attachement pour son ami, mais le ton de leurs relations.

Mme de Gallitzin, qui avait été élevée dans le catholicisme, mais dans un catholicisme tout d'extérieur et de forme, y avait cherché en vain un aliment suffisant aux besoins inquiets et aux libres aspirations de son intelligence et de son cœur. La philosophie, et surtout la philosophie platonicienne, à laquelle l'avait initiée Hemsterhuis, avait pendant de longues années nourri son âme. Mais depuis quelque temps, grâce surtout au prince de Fürstenberg, dont la haute intelligence et la fervente piété agissaient vivement sur elle, le besoin de croyances plus positives et plus consolantes la travaillait. Les doutes que la philosophie la plus haute soulève, sans les satisfaire toujours; l'avenir de ses enfants, les souffrances du corps et de l'âme, tout cela ramena Mme de Gallitzin, après de longues luttes et de pénibles hésita-

avec faculté de conserver ses appointements. Cette proposition assez singulière étonnera moins, quand on saura qu'il s'agissait, pour des raisons qu'on ignore, de placer dans les affaires et au poste qu'occupait Hemsterhuis, un homme riche et qui offrait ses services pour rien. Hemsterhuis obtint ce qu'il avait demandé et de la manière la plus honorable et la plus flatteuse pour lui.

[1] Voy. Meyboom, t. III.

tions, vers la religion de son enfance. Elle redevint catholique.

Comme pour Saint-Augustin, la philosophie avait été pour elle une préparation au christianisme. Mais Hemsterhuis, qui l'avait conduite jusque là, ne la suivit pas plus loin. Quoique leur affection ne diminuât point, leur intimité se ressentit un peu de ce changement. Il y avait désormais pour Mme de Gallitzin quelque chose de plus respectable que la philosophie, et Hemsterhuis dut perdre, avec elle, aux yeux de son amie, un peu de son autorité et de son prestige. La princesse se sentait comme séparée de son maître, ou plutôt il se mêlait à son affection pour lui, un certain regret de le voir rester en deçà de la vérité, dans le demi-jour de la sagesse philosophique, quand elle-même se reposait dans la pleine lumière. Il y eut sans doute plus d'une fois entre eux des discussions, des reproches, des tentatives de conversion. La princesse, si nous l'en croyons, se vit plus d'une fois condamnée à entendre les raisonnements d'esprit fort, les plaisanteries voltairiennes de son ami[1].

[1] Voici ce que nous lisons dans un fragment du journal de la princesse que nous avons trouvé à Münster :

« Hemsterhuis, quelque temps avant notre départ pour Düsseldorf, racontait le soir à table que Sardanapale avait bâti deux villes en un jour et que le fait était attesté par une inscription. Fürstenberg et moi nous pensions pouvoir démontrer que la chose était impossible, mais Hemster-

Mais leur sympathie avait des racines trop profondes pour ne pas résister à tous les orages.

D'ailleurs la princesse, malgré l'ardeur de sa conversion, malgré les pratiques d'une austère piété, n'était devenue en aucune façon intolérante ni fanatique. Elle était restée, comme auparavant, l'âme et l'ornement de cette société de philosophes, d'écrivains, de poëtes, où se rencontraient des hommes dont les opinions et les tendances étaient tout à fait étrangères aux siennes. Bien plus, ce fut sa gracieuse et conciliante hospitalité qui servit de lien entre la société catholique de Münster et la société protestante de Holstein. Là, comme sur un terrain neutre se retrouvaient des hommes et des femmes d'un mérite éminent : Christian Stollberg, le comte Reventlow et son épouse née Julie de Reventlow, son beau-frère Caius Reventlow, auxquels vinrent se joindre quelques années plus tard, en 1793, plusieurs émigrés que la terreur avait chassés de France : le comte de Portalis[1], Dumas, Quatremère de Quincy.

Cependant Hemsterhuis subissait les atteintes de la vieillesse; sa santé, qui n'avait jamais été des plus robustes, s'altérait sensiblement. En 1788, au retour

huis maintenait son opinion, appuyée sur un si fragile témoignage avec la même chaleur, avec laquelle il crie à l'absurde et se moque des gens qui croient à Jésus et aux miracles. »

[1] Voy. Mignet, *Éloges historiques* (comte Portalis), 1864.

d'une visite faite à Jacobi à Pempelfort, il tomba gravement malade à Münster, et ce fut sa fidèle amie, la princesse, qui le soigna. A partir de ce moment, les indispositions et les souffrances se multiplièrent, mais sans rien enlever de la sérénité de son âme. La philosophie le consola, le soutint, et le prépara à recevoir avec courage et résignation, la mort qui arriva le 7 juillet 1790.

En racontant les principaux événements de la vie d'Hemsterhuis, nous ne prétendons pas l'avoir fait connaître complétement. Le meilleur de son âme est dans ses écrits dont nous avons indiqué seulement le titre et la date, et que nous allons étudier maintenant. En attendant nous ne saurions mieux peindre Hemsterhuis, qu'en citant le jugement de la personne qui l'a le mieux connu, sa fidèle amie, Mme de Gallitzin :

« C'était une nature douce, spirituelle, aimable, surtout en présence d'âmes sympathiques à la sienne. Il était réservé dans ses rapports avec le monde, simple dans sa vie, modeste dans ses goûts ; il avait cette sérénité que donne la poursuite du bien[1]. »

[1] Voy. Katerkamp déjà cité.

CHAPITRE III.

Notice sur les ouvrages d'Hemsterhuis.

Les écrits d'Hemsterhuis, composés successivement, à des époques souvent assez éloignées les unes des autres, furent publiés séparément et presque toujours à Paris. La première édition, qui réunit tout ce qui avait été publié déjà, parut en 1790 en deux volumes (Paris, Jansen). Une nouvelle édition fut donnée en 1826 à Louvain, par les soins de M. Van der Weyer. Elle n'est que la reproduction de la précédente. Mais l'éditeur y avait ajouté une notice biographique et une rapide exposition de la philosophie d'Hemsterhuis.

Cependant une partie importante, curieuse, presque indispensable pour la connaissance complète de son caractère, de ses idées, de ses doctrines, manquait encore. Nous voulons parler de sa correspondance avec Mme de Gallitzin, qui est comme son journal intime, écrit à l'époque la plus pleine, la plus active, la plus heureuse de sa vie.

Personne n'ignore de quel prix sont ces correspondances pour la connaissance exacte, pour l'appréciation vraie d'un homme et d'une doctrine, même

lorsque cette doctrine s'est formulée dans un système arrêté, définitif, achevé dans toutes ses parties. Mais combien plus, s'il s'agit d'un penseur qui n'a pas de système, qui philosophe à la manière de Socrate, librement, à propos de tout, qui préfère même la conversation familière, l'épanchement intime, à l'exposition dogmatique, et dont la philosophie est intimement mêlée à toute sa vie.

Il ne pouvait manquer d'arriver qu'un admirateur curieux d'Hemsterhuis, qui irait aux recherches, trouvât d'abondants matériaux pour une nouvelle édition. Cette édition parut en effet en 1846, par les soins de M. Meyboom, pasteur de l'Église protestante d'Amsterdam et auteur d'un mémoire latin sur la philosophie d'Hemsterhuis, couronné par l'Académie de Groningue[1].

M. Meyboom avait obtenu communication d'un grand nombre de lettres de différents correspondants. De plus, il avait mis la main sur plusieurs pièces inédites, entre autres sur un dialogue moral intitulé : *Ariste ou le vrai ami*. L'*Ariste*, qu'il ne faut pas confondre avec l'*Aristée*, qui est une des œuvres les plus importantes d'Hemsterhuis, ne paraît pas d'une authenticité bien établie. Les raisons qu'on en peut donner ont été exposées dans une petite brochure

[1] C'est l'édition dont nous nous sommes servi et à laquelle se rapportent nos citations.

parue en 1850, sous le titre : « Over het Geschrift, « *Ariste ou le vrai ami*, onlangs uitgegeven onder den « naam van F. Hemsterhuis » (sur l'écrit *Ariste ou le vrai ami*, récemment publié sous le nom de François Hemsterhuis), par M. des Amories Van der Hœven.

Nous admettons complétement les conclusions de cette brochure. Ni le style, ni les idées, de cet écrit ne rappellent Hemsterhuis. Nous n'en voulons citer qu'une preuve. En un endroit du dialogue, on lit que « l'amour platonique est contre nature. » Est-ce bien Hemsterhuis qui aurait parlé ainsi[1] ? Pour le reste, ce ne sont que des réflexions sensées, mais banales, sur différents sujets, et si par extraordinaire même cet écrit était d'Hemsterhuis, cela nous importerait peu; nous n'aurions rien à en emprunter, car rien ne vaudrait la peine d'être cité. Outre ce dialogue, M. Meyboom avait enrichi son édition de nouveaux documents sur la vie d'Hemsterhuis, et d'une exposition de sa doctrine philosophique. Cependant le document le plus précieux et le plus important, la correspondance d'Hemsterhuis avec la princesse, manquait toujours. M. Meyboom avait essayé de l'obtenir de M. Van Drüffel, à Münster, dont le père avait été le médecin et l'exécuteur testamentaire de la princesse, et entre les mains duquel elle se trouve actuellement. Mais M. Van Drüffel (c'est

[1] Voy. le chap. : *Amour et Amitié*.

M. Meyboom qui nous l'apprend dans la préface du troisième volume de son édition); ne se croyant pas suffisamment autorisé à livrer cette correspondance, refusa d'en donner communication.

Lorsqu'à notre tour, nous étudiâmes les œuvres d'Hemsterhuis, dans le dessein d'en faire le sujet d'une thèse, nous comprîmes tout le prix et tout l'intérêt que cette correspondance pouvait donner à notre travail. Mais il n'était pas probable que nous serions plus heureux que M. Meyboom et qu'un étranger réuissirait là où avait échoué un compatriote d'Hemsterhuis.

Toutefois, pour mettre notre conscience en repos et pour ne rien négliger qui pût rendre plus complet et plus intéressant un travail que les encouragements les plus bienveillants nous avaient décidé à entreprendre et à continuer, nous nous rendîmes à Münster, auprès de M. Van Drüffel. Ce que nous avions prévu, arriva. M. Van Drüffel nous reçut avec la plus aimable courtoisie, mais demeura inflexible. Les plus vives instances; l'intervention obligeante de plusieurs personnes de Münster[1], qui s'étaient intéressées à notre entreprise; le patronage d'un nom illustre en philosophie, dont on avait bien voulu nous permettre

[1] Particulièrement de deux professeurs de l'Académie de Münster, MM. Schlüter et Deyks, auteurs l'un et l'autre d'ouvrages philosophiques et littéraires estimés.

de nous recommander, rien ne put triompher de la volonté bien arrêtée de M. Van Drüffel.

Nous dûmes nous incliner devant des raisons fondées sur des convenances de famille, qu'il eût été indiscret de notre part de discuter. Du reste, M. Van Drüffel, pour nous dédommager de ce refus, qui ne s'appliquait qu'à la correspondance d'Hemsterhuis avec la princesse, nous permit de parcourir une collection de papiers et de manuscrits, provenant éga lement de la succession de Mme de Gallitzin. Nous y trouvâmes plusieurs écrits sur des matières politiques, mais dont la plupart nous ont paru sans intérêt et d'une authenticité fort douteuse; deux seulement ont fixé notre attention, et nous en avons pris copie. Ils appartiennent certainement à Hemsterhuis, car il en est question dans quelques-unes des lettres publiées par M. Meyboom. Ils sont intitulés, le premier : *Démonstration géométrique sur la nécessité d'un Stadhouder héréditaire, adressée à la princesse Gallitzin;* le second : *Réflexions sur les États-Unis adressées au prince de Fürstenberg*. Ces deux écrits sont précédés d'un assez long morceau de politique générale et philosophique, et qui est parfaitement d'accord avec les idées exposées dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports*.

Ce n'est pas tout. Grâce à M. Schlüter, qui s'était particulièrement intéressé à nous et à notre travail

et à qui il n'a pas tenu qu'on ne nous permît de lire et de dépouiller la précieuse correspondance, nous fûmes mis en rapport avec M. le capitaine Haas, possesseur par héritage d'une assez grande collection de papiers provenant également de la succession de Mme de Gallitzin. M. Haas, avec le plus cordial empressement, mit tout à notre disposition. Nous trouvâmes là quelques lettres inédites d'Hemsterhuis à la princesse, et de la princesse à Hemsterhuis; quelques pages d'un journal également inédit de la princesse, où se trouve rapportée une conversation philosophique entre Jacobi et Hemsterhuis. Ces pièces ne sont pas sans intérêt et nous en avons fait notre profit. En outre, nous avons recueilli de différents côtés des renseignements, des détails, sur la vie, les ouvrages, les relations d'Hemsterhuis, et son séjour à Münster.

Si nous n'avons pas été assez heureux pour lever le trésor que nous cherchions, nous ne sommes pas revenu cependant les mains vides, et nous remercions encore une fois et de tout notre cœur ces excellents amis, grâce auxquels nous avons pu rapporter de notre voyage plusieurs pièces curieuses, beaucoup de renseignements utiles et de très-agréables souvenirs.

CHAPITRE IV.

Questions générales. — Facultés de l'âme. — Théorie de la connaissance.

Nous avons indiqué déjà, en quelques traits, au début de ce travail, le caractère général de la philosophie d'Hemsterhuis, qui est aussi celui de la philosophie de son temps.

Hemsterhuis s'intéresse avant tout à l'homme, à sa destinée morale ; il professe une certaine indifférence pour les problèmes métaphysiques ; ou du moins il cherche toujours à les rattacher aux problèmes moraux, au risque de les affaiblir, en les subordonnant à des recherches plus utiles, mais plus humbles.

On peut apprécier le caractère d'un philosophe à la manière dont il juge ses devanciers. Ainsi nous voyons percer cette indifférence métaphysique d'Hemsterhuis dans le jugement qu'il porte sur les systèmes philosophiques et sur leurs auteurs. Il proscrit les systèmes en général et rejette sur eux toutes les erreurs qui ont égaré l'esprit des hommes. « Les hommes, dit-il, dans son langage trop peu correct, ne peuvent abuser d'une vérité isolée, mais ils

abusent dans l'emplacement, dans la composition de ces vérités. L'homme n'étant pas fait pour les connaître toutes, son esprit prend un certain nombre de vérités, les rapproche autant qu'il lui est possible, les lie par des rapports probables, et les place l'une à l'égard de l'autre, de la façon qui lui paraît faire le plus beau total, et voilà ce qu'on appelle un système. Tous les systèmes philosophiques que les hommes ont forgés jusqu'ici ne sont que des assemblages gratuits qui ont plu à tel individu et à sa secte[1]. »

Avec ce dédain de toute philosophie systématique il ne faut pas s'attendre à voir Hemsterhuis se montrer plus juste envers le père de la métaphysique moderne, envers Descartes, qu'on ne l'était généralement au dernier siècle.

Hemsterhuis se joint aux ennemis de Descartes, et le jugement qu'il en porte est un nouveau témoignage de l'injuste dédain du dix-huitième siècle pour les grandes conceptions métaphysiques et pour leurs auteurs. Il estime que la philosophie de Descartes ne valait guère mieux « que la philosophie monstrueuse et despotique qu'elle avait renversée. » En un autre endroit il qualifie le cartésianisme de « philosophie bizarre ; » il va même jusqu'à accuser l'auteur des *Méditations* « d'avoir donné naissance à cet athéisme

[1] Sophyle ou *De la philosophie*, p. 169.

équivoque et protée, qui, se prêtant à tout, fait voir à volonté sous la même figure un chaos ou un Dieu; » accusation dont il est superflu aujourd'hui de démontrer l'injustice, mais qui pourrait bien être un vague soupçon des rapports de la philosophie de Descartes avec celle de Spinoza[1].

Le dédain que professe Hemsterhuis pour Descartes est celui d'un admirateur et d'un disciple de Newton. En effet Newton, partisan de la méthode analytique et d'observation, adresse à Descartes précisément le même reproche. Il l'accuse de vouloir créer l'univers, d'entasser hypothèses sur hypothèses[2]. Il ne faut pas s'étonner davantage si Hemsterhuis, suivant encore en cela l'opinion de son temps, admire Newton autant qu'il dédaigne Descartes. Certes les vues de Newton sur Dieu, sur les attributs, sur l'espace, ne sont pas à dédaigner. Mais ce sont plutôt les conjectures discrètes d'un savant, qui ne veut pas quitter le terrain solide des faits; ce ne sont pas les hardies investigations d'un philosophe qui pénètre résolument dans la région des idées pures.

[1] Bouiller, *Hist. du cartésianisme*, t. II, chap. IV.
Ce reproche d'Hemsterhuis paraît être aussi l'écho affaibli des accusations d'athéisme lancées contre Descartes un siècle auparavant par les ennemis de la Hollande et surtout par Voëtius, recteur de l'Université d'Utrecht (1639). Voy. Saisset, *Précurseurs et Disciples de Descartes*, p. 102.

[2] *Philos. nat. princip.* — *Optices*, lib. III.

Cette retenue cependant, qui met pour nous Newton comme philosophe bien au-dessous de Descartes, lui est comptée par Hemsterhuis comme un mérite. Non-seulement il lui fait honneur de tous les progrès, de toutes les découvertes de la science moderne; il le loue encore de ce qu'il n'a pas rougi d'avouer qu'il ignorait le premier principe des mouvements de l'univers et d'avoir adoré cependant ce Dieu, « que la science ne lui découvrait point. »

Mais le philosophe auquel il réserve toutes ses sympathies et toute son admiration, qu'il nomme sans cesse, qu'il appelle son maître, qu'il invoque comme le génie tutélaire de la philosophie, dont il aime à emprunter le nom et à jouer le personnage, c'est Socrate, l'ennemi des systèmes et des écoles, le philosophe du bon sens et de la raison pratique.

« Socrate seul, Socrate qui ferait croire que l'homme ressemble à Dieu, prêcha la philosophie, tandis que les autres ne prêchèrent que leurs systèmes philosophiques bornés. Il apprit aux hommes qu'elle se trouve dans toute tête saine, dans tout cœur droit; qu'elle n'est pas fille de l'esprit ou de l'imagination, mais qu'elle est la source d'un bonheur indestructible[2]. »

« C'est Socrate encore qui apprit à la philosophie à chercher ce Dieu, que Descartes, selon Hemsterhuis,

[1] Sophyle, p. 172.

devait lui enlever de nouveau. — « Socrate, cet être prodigieux, parut, et s'avisa le premier, d'entrer tout de bon en lui-même. Il y trouva un monde tout autrement riche que celui que ces organes physiques lui montraient[1]. » — « Ma philosophie, mon cher Sophyle, c'est celle des enfants, c'est celle de Socrate, c'est celle qui se trouverait au fond de nos âmes si nous prenions la peine de l'y chercher[2]. »

Cette prédilection pour la personne et pour la doctrine de Socrate, qui caractérise Hemsterhuis, est un trait de ressemblance entre lui et ses contemporains. En effet le nom et la figure de Socrate se rencontrent fréquemment chez les philosophes du dix-huitième siècle, précisément à cause des analogies que nous avons signalées, plus haut, entre cette époque et celle de Socrate. En effet, ce n'est plus la vérité pour elle-même, la vérité absolue, métaphysique, spéculative, que l'on poursuit au dix-huitième siècle, mais comme Socrate l'avait recommandé, la vérité pratique, utile, qui conduit l'homme à la vertu, au bonheur, à la perfection morale. Et cette vérité on prétend la trouver ni dans les systèmes des écoles, ni dans les dogmes des religions positives, mais dans l'homme lui-même, dans sa conscience dont l'autorité est proclamée supérieure à toute autre,

[1] Sophyle, p. 172.
[2] *Lettre sur l'athéisme*, p. 205.

absolument libre et indépendante. Il n'est donc pas étonnant que les philosophes du dernier siècle, surtout ceux qui aimaient l'antiquité, se soient en quelque sorte reconnus dans Socrate, et l'aient admiré comme le type dans lequel se personnifiaient ce bon sens pratique, cette sagesse populaire, ce sentiment de la dignité morale, cette indépendance philosophique qu'ils recherchaient eux-mêmes.

Rousseau le met en parallèle avec Jésus-Christ, Mendelssohn en fait le héros de son plus célèbre ouvrage, le *Phédon*, Hamann publie ses *Mémoires de Socrate*[1]; Eberhardt, son *Apologie de Socrate*, et Lessing, dans un ouvrage de sa jeunesse, *Pensées sur les Frères Moraves* (*Gedanken über die Herrenhuter*), s'exprime sur la philosophie et sur Socrate exactement comme le fait Hemsterhuis. Il se moque des philosophes qui font du ciel l'objetde leurs spéculations, qui s'enfoncent dans un labyrinthe de mystères, remplissent la tête mais laissent le cœur vide. Il n'y a qu'un remède à ces erreurs de la philosophie « c'est de revenir aux doctrines des sept sages et de Socrate. Se connaître soi-même et agir, voilà ce qui importe avant tout... Hommes insensés, ce qui est au-dessus de vous n'est pas fait pour vous. Rentrez en vous-mêmes; c'est en vous que vous trouverez ces profondeurs inexplorées où vous pourrez

[1] *Socrates Denkwürdigkeiten.*

vous enfoncer avec profit pour vous. C'est en vous qu'il faut fonder cet empire dont vous êtes à la fois les rois et les sujets; c'est là que vous pourrez connaître et posséder le seul bien que vous devez connaître et posséder vous-mêmes[1]. »

Toutefois dans le Socrate du dix-huitième siècle on ne reconnaît pas toujours le Socrate grec, le Socrate de Platon et d'Aristophane, cette figure si originale, où se mêlent le sérieux et la gaîté, la raison la plus droite et les raffinements de la plus subtile dialectique, l'éloquence grave et élevée, et les plaisanteries bouffonnes. Les philosophes de cette époque, même ceux qui défendaient la cause du sentiment individuel, avaient plutôt le sentiment de la vérité générale et abstraite que de la vérité locale et individuelle; ils étaient préoccupés avant tout de retrouver dans l'antiquité leurs propres idées; aussi ont-ils fait trop souvent de Socrate un raisonneur, un déclamateur d'école, un prédicateur de tolérance et de charité philosophiques.

Hemsterhuis n'a pas toujours échappé à ce défaut, quoiqu'il ait eu plus que beaucoup de ses contemporains le sentiment vrai de l'antiquité, et que son imagination fût pleine des souvenirs, des images et des fictions de la Grèce.

Quoi qu'il en soit, la sympathie qu'il a pour

[1] *Lessing's Werke*, t. XI, p. 22-29.

Socrate, aussi bien que l'antipathie qu'il professe pour Descartes, nous font connaître tout d'abord le caractère, l'esprit, les tendances de sa philosophie.

L'étude de l'homme sera la partie la plus importante et comme le centre de sa doctrine. Mais dans cette étude encore, le moraliste l'emportera sur le psychologue. Dans l'analyse de nos facultés, il s'attachera de préférence à celles qui nous révèlent l'activité morale de l'âme, sa supériorité sur le corps et sur la matière; dans ces facultés il verra avant tout les instruments de notre bonheur, de notre perfection; les leviers qui nous soulèvent au-dessus du monde des sens, et nous transportent dans les régions de l'invisible.

Sur toutes les questions où il ne lui semble pas que la destinée de l'homme soit particulièrement intéressée, qui ne sont que de pure curiosité, et que la raison seule peut tenter de résoudre par de savantes déductions, nous le trouverons indécis, insuffisant. Il offrira des vues ingénieuses quelquefois, mais incomplètes et vagues.

Mais lorsqu'il s'agira des problèmes qui touchent à la destinée morale de l'homme, d'où dépendent sa dignité et son bonheur, et dont les instincts les plus puissants de notre nature réclament la solution, alors sa doctrine se précisera, s'accentuera et se prêtera

aussi à une exposition plus suivie et à une critique plus sérieuse.

Cette première partie de notre travail sera donc nécessairement moins intéressante que la seconde. L'originalité d'Hemsterhuis ne s'y montrera pas encore ; mais nous ne pouvons pas la supprimer, car nous devons faire connaître notre auteur complétement, par ses côtés faibles aussi bien que par ses brillantes qualités.

Distinction de l'âme et du corps.

Toute la doctrine d'Hemsterhuis, prise dans son ensemble, peut être considérée comme une démonstration éloquente de la distinction de l'âme et du corps. Cependant il s'attache aussi à en donner une démonstration spéciale èt toute logique. Comme il veut non-seulement produire ses propres idées, mais attaquer et ruiner celles de ses adversaires, les matérialistes, ce point est pour lui de la dernière importance. Il cherche à le fortifier de son mieux.

Hemsterhuis nous donne, de la spiritualité de l'âme et de sa distinction d'avec le corps, deux preuves que nous résumerons ainsi :

1° Dans l'acte par lequel nous mettons en mouvement notre corps et changeons la direction de ce mouvement, se révèle une force distincte de la matière inerte et passive, incapable de se mouvoir par

elle-même et de modifier le mouvement qu'elle a reçu.

2° La connaissance que nous avons de notre corps suppose un rapport entre deux termes : l'objet qui est connu et le sujet qui connaît. Ces deux termes ne sont donc pas identiques ; l'âme qui connaît est autre chose que le corps qui est connu[1].

Ces preuves, malgré la forme abstraite et presque géométrique que leur donne l'auteur, croyant sans doute les rendre plus rigoureuses, ne sont au fond que l'expression de la conscience intime et vivante que nous avons de notre existence spirituelle dans ses deux actes essentiels : la pensée et la volonté. Il faut louer le philosophe du dix-huitième siècle d'avoir cherché ces preuves dans l'évidence même des faits et d'avoir su démêler parmi ces faits celui où se révèle avec plus d'énergie l'action indépendante et personnelle de la substance spirituelle, nous voulons parler de la volonté, que l'on confondait alors généralement avec le désir, et que l'école cartésienne elle-même inclinait à confondre avec la pensée[2].

On reconnaît déjà ici l'influence de Platon, les souvenirs du Phèdre et du premier Alcibiade.

Nous retrouvons encore cette influence dans la manière presque mystique dont il entend la nature de

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 90.
[2] Voir sur la volonté plus loin, p. 84.

l'âme et ses rapports avec le corps; car il ne se contente pas de les avoir distingués l'un de l'autre, ce qui suffit déjà contre le matérialisme; il va plus loin: « La connaissance que l'âme a de son corps, dit-il, n'est pas supérieure à celle qu'elle a de tous les autres corps qui l'environnent. Elle n'en a aucune idée que par l'action du corps sur ses propres organes. »

« Le corps est presque aussi étranger à l'âme que tout autre corps, en tant qu'il exécute la volonté de l'âme; car, en prenant un bâton à la main, l'effet de la velléité de l'âme se manifeste aussi bien au bout du bâton qu'au bout des doigts [1]. »

Le corps est un obstacle plutôt encore qu'un instrument pour l'âme.

L'âme est une substance divine et immortelle, une étincelle émanée de Jupiter lui-même. Si l'âme était affranchie du corps, si elle pouvait se déployer dans toute la liberté de sa divine nature, ni le temps ni l'espace, aucune des conditions imposées aux êtres matériels n'existeraient pour elle. Sa pensée, son désir, s'uniraient à leurs objets sans intermédiaire, sans succession, sans durée, dans l'unité d'un indivisible moment [2].

Mais telle n'est pas la condition de l'âme entrée

[1] *Lettre sur les désirs*, p. 56.
[2] *Lettre sur les désirs*, p. 54.

comme malgré elle dans un corps. Hemsterhuis néglige de nous dire pourquoi. Il ne reproduit pas le mythe platonicien de la déchéance des âmes. Quoi qu'il en soit, enfermée dans ce corps, elle subit les nécessités de sa condition terrestre; ni l'âme ne saurait se mettre en rapport avec les objets qui l'entourent, ni les objets ne sauraient agir sur elle sans intermédiaires. Pour sentir et pour connaître, l'âme a besoin d'organes, c'est-à-dire d'intermédiaires entre elle et les choses. Ces organes sont à la fois pour elle des moyens; car sans eux toute activité pour elle deviendrait impossible; mais ce sont aussi pour elle des obstacles, car ils ne lui permettent qu'une action imparfaite, successive, bornée[1].

Cette manière toute platonicienne de procéder sépare nettement Hemsterhuis des philosophes sensualistes de son temps. Il ne commence pas par les sens, par les manifestations extérieures de l'âme, pour tirer de là des conclusions douteuses sur l'existence de l'âme elle-même. Il affirme tout d'abord l'existence de l'âme, il la pose comme une substance qui vit de sa propre vie, indépendante de tout le reste. Ensuite seulement il la met en rapport avec le corps, avec le monde; il lui attache en quelque sorte certaines facultés ou, comme il dit, des organes, sans lesquels elle ne saurait ni vivre ni agir ici-bas, mais

[1] Simon, p. 124.

qui sont pour elle une nécessité, que lui impose non pas sa nature immortelle et divine, mais sa condition présente et terrestre.

Il exprime d'une façon allégorique, en véritable disciple de Platon, cette sorte d'abaissement de l'âme, réduite à se servir pour agir de moyens qui répugnent à sa divine nature.

« Jupiter a créé l'âme et lui a donné la faculté d'agir et de sentir. Mais quant aux autres facultés dont elle a besoin ici-bas, il a dédaigné de s'en occuper, et il a chargé Prométhée de ce soin; Prométhée créa tout d'abord les sens. Il pratiqua des ouvertures par où devaient entrer dans l'âme les perceptions, les idées, les images du dehors. Après les sens, Prométhée donna à l'âme l'imagination, qui est comme le réceptacle où se rencontrent pêle-mêle les idées et les images[1]. »

On a pu remarquer que, dès le début de sa théorie psychologique, Hemsterhuis se sert tour à tour et indifféremment des expressions *sentir* et *penser*, *sensation* et *idée*, pour exprimer deux sortes de phénomènes et deux pouvoirs de l'âme profondément distincts.

Nous devons signaler cette confusion, parce qu'elle est grave en elle-même et qu'elle traverse toute la doctrine philosophique d'Hemsterhuis. Dans sa doc-

[1] Simon, p. 125.

trine morale surtout nous en verrons paraître les conséquences.

Il est vrai que, par sensation, Hemsterhuis n'entend pas seulement ce que l'école matérialiste entend par là; ce mot désigne aussi pour lui ce que nous appelons aujourd'hui *sentiment*, c'est-à-dire une modification de l'âme dont la cause n'est pas dans l'organisme, mais dans l'âme elle-même. Toutefois ce double sens attaché au même mot, outre qu'il permet de confondre deux faits très-distincts, atteste encore l'influence du matérialisme, au moins dans l'analyse psychologique, même sur les penseurs qui s'en séparent le plus nettèment. Hemsterhuis confond encore deux autres faits très-distincts : l'idée et l'image. Nous ne nous arrêterions pas à cette confusion, qui est très-commune au dix-huitième siècle, si notre auteur n'essayait pas de démontrer contre les sceptiques la réalité des objets extérieurs, en cherchant à établir l'analogie qui existe entre les choses et les idées (ou images) que nous en avons. Il montre que les différences qui existent entre nos idées ne proviennent ni de notre intelligence, ni de nos organes, ni du milieu qui nous met en rapport avec les choses. Les différences qui existent entre les idées tiennent donc aux différences entre les choses; raisonner sur les idées, c'est raisonner sur les choses elles-mêmes. « Le premier homme qui a fait une montre a com-

mencé par les idées qu'il avait d'un ressort, d'une roue, d'un levier, et en composant ces idées, en raisonnant sur elles, il en est résulté une montre imaginaire. Il a réalisé ce résultat, et c'est une grande difficulté vaincue ; car si les idées ne représentaient pas parfaitement ce que les choses sont, il y aurait eu l'infini de l'infini contre un, à parier que la réalisation des idées de cet homme n'eût pas produit une montre réelle, et il serait impossible qu'il existât aucune production du génie de l'homme. »

Ces raisonnements, très-ingénieux du reste, reposent en définitive sur une illusion.

Une fois qu'on a posé que nous ne connaissons les choses que par les idées, il est évident qu'on ne peut plus mettre d'un côté les idées et de l'autre les objets pour établir ensuite leur analogie. Ainsi distinguer, par exemple, comme le fait Hemsterhuis, entre un cône, un cube et l'idée du cône et l'idée du cube, entre une montre réelle et une montre imaginaire, est chose parfaitement illusoire : on croit comparer les idées aux objets, comparaison impossible, car les objets n'existent pour nous que sous forme d'idées ; en réalité, on compare les idées aux idées, comparaison inutile. Hemsterhuis accepte l'hypothèse des idées images, mais sans vouloir accepter les conséquences qu'elle entraîne avec elle. Il croit et il essaie de prouver que les rapports entre les idées

sont les mêmes que les rapports entre les choses, espérant ainsi, mais à tort, concilier l'hypothèse sceptique, dont il ne peut s'affranchir tout à fait, et qu'il n'est pas de force à discuter, avec l'instinct du sens commun qui nous porte naturellement à croire à la réalité du monde extérieur.

La démonstration de la certitude du monde extérieur n'est possible qu'à la condition de distinguer la sensation et l'imagination de la perception et de la connaissance, qu'Hemsterhuis confond sans cesse. Le problème, on le sait aujourd'hui, ne consiste pas à démontrer que nos idées ne nous trompent pas, mais que nos facultés ne peuvent pas nous tromper, celles au moins qui saisissent les objets extérieurs[1].

Ailleurs, lorsqu'il s'agit des vérités morales, de l'existence de l'âme, du bien, de Dieu, Hemsterhuis ne se croit pas obligé de tenter une démonstration difficile et douteuse. Il admet, ce qu'il aurait dû faire également pour le monde extérieur, une intuition immédiate, par laquelle nous saisissons ces vérités et qui est supérieure à toute démonstration[2]. Mais, par une nouvelle inconséquence, il n'applique pas cette vue si juste aux vérités purement rationnelles. C'est qu'il ne place pas sur la même ligne ces deux ordres de vérités. Comme Kant, et comme tous les philo-

[1] Voy. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. III, p. 57 et 58.
[2] Voy. plus loin.

sophes du *sentiment*, il n'accorde la certitude et l'évidence qu'aux vérités morales. Pour les autres, il doute, il hésite; il s'en préoccupe peu[1].

L'étude de cette faculté, qui transmet à l'âme les idées et les images du monde extérieur, fournit à notre auteur quelques observations psychologiques assez intéressantes. Elles attestent au moins chez lui le goût de l'étude scientifique de nous-même, qui remplace au dix-huitième siècle la spéculation métaphysique. Parmi ces observations, nous voulons en recueillir une, qui se rapporte à un point obscur et curieux de la science de l'âme. Il s'agit du rêve et de la différence qui existe entre l'imagination pendant la veille et pendant le sommeil. Hemsterhuis attribue aux songes une grande importance et une influence décisive dans la vie réelle. « Dans les songes, dit-il, on découvre souvent des vérités géométriques qu'on avait cherchées en vain pendant la veille. Dans les songes, l'homme est communément plus résolu que pendant la veille... L'homme, dans les songes, est tout à son caractère. Qu'un homme me donne l'histoire fidèle de ses rêves et je lui donnerai l'image fidèle de son caractère moral. Alexandre ne prit jamais la fuite en songe[2]. »

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de cette

[1] Voy. chap. V, *L'organe moral*, et chap. X, *Aristée ou de la divinité.*
[2] *Lettre sur l'homme*, p. 90.

opinion d'Hemsterhuis un passage de Kant qui, dans un de ses petits traités (l'Anthropologie), exprime une opinion toute contraire. « Peut-on conclure, dit-il, des songes d'un homme à ses pensées réelles ? A Rome, quelqu'un avait rêvé qu'il avait tué l'empereur. L'empereur en eut connaissance et fit mettre à mort le rêveur coupable. « Car, dit-il, tu dois avoir, étant éveillé, les mêmes idées qu'en songe. » « Mais cela est faux, ajoute Kant; il nous vient en songe des idées complétement étrangères à notre manière de penser habituelle. »

Cependant cette première acquisition d'idées ou d'images qu'Hemsterhuis confond avec la connaissance, n'est pas toute l'intelligence. Elle ne constitue pas l'être pensant tout entier. Elle est commune à l'homme et à l'animal.

Au-dessus de l'imagination ou faculté intuitive il y a la raison ou l'intellect.

« Prométhée, dit Hemsterhuis, continuant l'allégorie platonicienne que nous avons déjà citée plus haut, craignant avec raison le désordre et l'inutilité de tant de perceptions hétérogènes, s'avisa d'une chose fort hardie. Il déroba une étincelle de cette intelligence divine, de ce feu sacré qui brûle sans cesse devant le trône de Jupiter , et qui répand son énergie par tout l'Olympe. Il en forma cet organe ou cette faculté que nous appelons intellect. »

« L'intellect est la faculté active, ordonnatrice. Elle a l'œil sur toutes les perceptions hétérogènes et multiples qui pénètrent dans l'âme, elle les accouple et les compose pour en faire naître d'autres[1]. »

Cette faculté qui réunit et combine les perceptions et les images, Hemsterhuis l'appelle raison, et lorsqu'elle s'applique aux idées, raisonnement[2].

Remarquons d'abord qu'en assignant au raisonnement la fonction de combiner des idées, il confond l'idée et le jugement, car ce ne sont pas des idées, surtout pas dans le sens qu'il donne à ce mot, mais des jugements que le raisonnement combine. En outre, que signifie cette distinction entre la raison et le raisonnement ? C'est en réalité une confusion de l'une avec l'autre ! En quoi la *faculté de coordonner* vos idées est-elle distincte de l'*application* de cette faculté aux idées ? C'est bien là évidemment une seule et même faculté dont il fait deux facultés distinctes suivant qu'il la considère en puissance ou en acte.

Toute l'intelligence pour Hemsterhuis se résout dans la faculté de réunir et de combiner les idées. L'étendue et la force de cette faculté sont à ses yeux la mesure même de la puissance intellectuelle de l'homme :

[1] Simon, p. 126.
[2] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 86.

« Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences, c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourront soumettre à leur faculté intuitive.

« Le raisonnement embrasse-t-il un grand nombre d'idées, sans même avoir besoin de passer par les rapports intermédiaires : c'est le génie qui *sent*.

« A-t-il besoin de saisir d'abord les rapports intermédiaires avant de pouvoir réunir les idées extrêmes, c'est l'esprit qui devine et qui peut se tromper.

« Ne peut-il saisir ces mêmes rapports que successivement, en passant de l'un à l'autre, ce n'est plus que la sagacité qui cherche et devine.

« Enfin cette perception même de plusieurs rapports est-elle refusée au raisonnement, l'intelligence elle-même disparaît, c'est la stupidité errante et aveugle[1]. »

La faculté de réunir et de comparer les idées suppose celle de les exprimer par des signes. L'étude de l'intelligence nous conduit naturellement à celle du langage. Hemsterhuis voit dans le langage la condition même de l'intelligence, la supériorité de l'homme sur les animaux.

Il étudie donc le langage avec soin, et comme il a émis quelques idées originales sur ce sujet alors nouveau, nous ne craignons pas de nous y arrêter

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 86.

5

quelques instants. Nous ne quittons du reste pas l'étude de l'intelligence en examinant l'instrument dont elle se sert.

Hemsterhuis est frappé surtout de la liaison naturelle et presque nécessaire qui existe entre certains mouvements de notre âme, et certains mouvements déterminés de notre corps. Il recueille avec un soin curieux tous les faits qui lui paraissent démontrer l'accord que la nature, avant toute réflexion et toute convention humaine, a établi entre les signes du langage et les phénomènes de la vie spirituelle.

« Lorsque nous faisons attention à nos gestes naturels, c'est-à-dire aux mouvements plus ou moins remarquables de certaines parties de notre corps, qui accompagnent constamment telles ou telles idées ou telles façons de parler; lorsque nous considérons qu'en méditant avec une grande intensité d'esprit, un discours ou une action que nous nous proposons de faire, nous nous apercevons de plusieurs mouvements dans différentes parties de notre corps, qui sont vifs à mesure que ces parties sont ou proches de la cervelle ou exercées, lorsque nous réfléchissons encore à la sensation désagréable et toute singulière que nous avons, en alliant par le geste la gravité ou le désespoir à une idée risible, nous serons convaincus qu'il y a assurément une analogie entre nos idées et entre différentes parties de notre corps. »

« Ceux qui sont accoutumés à gesticuler en méditant, c'est-à-dire ceux qui ont la tête et le corps d'une agilité ou d'une sensibilité requise, peuvent pousser ces expériences encore plus loin, lorsqu'en pensant à quelque sujet grave ou majestueux ils font faire à leurs mains ou à quelqu'autre partie exercée du corps, un geste analogue à l'allégresse, ils s'apercevront que le tour de leur pensée change ; et cette expérience est si vraie, que souvent on adoucit par ce moyen une phrase forte et dure, on donne du nerf et du corps à une expression ou trop lâche ou trop molle[1]. »

Hemsterhuis insiste sur ce que tous ces gestes et tous ces mouvements qui accompagnent nos méditations sont naturels et que nous ne les tenons ni de l'éducation ni de l'imitation. La faculté de communiquer ses pensées à autrui est donc pour lui une faculté naturelle.

Voici comment il essaie d'expliquer le mécanisme intérieur du langage :

« L'âme, pour se rappeler les idées, met en mouvement les dernières fibres de l'organe qui sont tournées de son côté ; elle rappelle les idées pour les faire coexister ; elle les fait coexister pour les comparer et les contempler ; mais lorsqu'elle veut rendre ou exprimer ses idées, elle dirige le mouvement des

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 120.

fibres au dehors, et ce mouvement se communique à ces parties du système nerveux qui répondent à ces fibres, et alors sont produits, sous la forme de geste et de parole, des mouvements qui sont uniquement analogues aux idées dont ils tirent leur origine.

« C'est également la nature qui a établi entre les hommes cet accord grâce auquel l'expression de nos pensées et de nos sentiments est intelligible pour nos semblables.

« Si ces mouvements peuvent imprimer au système nerveux d'un autre individu des mouvements isochrones et uniformes, il faut que ces derniers mouvements représentent les mêmes idées à l'âme de cet autre individu, et, par conséquent il faut qu'un son, une parole ou un geste quelconque produise nécessairement à peu près la même idée dans les âmes de tous les individus de la même espèce[1]. »

Hemsterhuis tient à mettre dans tout son jour cette sorte d'harmonie préétablie entre les signes du langage et les mouvements de l'âme. Il rassemble avec soin tous les exemples qui peuvent servir à la démontrer.

« Les bâillements qui nous prennent en présence d'une personne qui bâille, même lorsque nous avons les yeux bandés; les mouvements du nez que nos

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 120.

muscles imitent presque malgré nous lorsque nous les voyons faire par une autre personne ; l'expression gaie ou triste que prend involontairement notre figure lorsque nous voyons la même expression sur la figure d'autrui, quand même les causes qui l'ont provoquée chez elle, n'existent pas chez nous; » tous ces faits et d'autres encore qu'Hemsterhuis multiplie avec complaisance, sont pour lui autant de preuves que les signes du langage sont attachés par une loi naturelle à nos sentiments et à nos pensées[1].

L'originalité et le mérite de la théorie d'Hemsterhuis est d'avoir mis en lumière ce fait ignoré ou inconnu par la philosophie de son temps.

Mais, pour le reste, l'explication qu'il donne du mécanisme du langage est loin d'être satisfaisante.

La faiblesse de ses analyses psychologiques se trahit encore ici. De même qu'il a confondu, sous le nom équivoque d'image, la représentation des choses qui appartient à l'imagination, et l'idée abstraite qui appartient à l'entendement, de même il désigne maintenant par le même mot et rattache au même mouvement de fibres l'image des choses et le mot articulé qui le désigne. En outre, si le mouvement des fibres peut expliquer l'origine des idées matérielles et concrètes, des onomatopées physiques, cette explication que donne Hemsterhuis, est certainement in-

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 118.

suffisante pour rendre compte des mots, qui n'ont pu se former que par le concours des opérations les plus délicates et les plus compliquées de la pensée, aussi insuffisante que l'est sa théorie psychologique pour expliquer l'origine des idées que ces mots représentent. Par là il tient encore du sensualisme. Mais il s'en sépare d'autre part et se rattache à l'école plus avancée et plus sérieuse de Herder et de Jacobi, par la solution qu'il donne du problème de l'origine du langage.

La philosophie sensualiste, raisonneuse et observatrice superficielle, avait réduit toute l'activité de l'âme au raisonnement et à la réflexion, et leur faisait honneur de l'invention du langage aussi bien que de l'art, de la religion, de la société, en un mot de tous les éléments de la vie morale de l'humanité. Elle ne soupçonnait pas l'action puissante des forces instinctives et naturelles qui précèdent toute réflexion, et créent par leur énergie spontanée ce que l'activité réfléchie développera et perfectionnera ensuite. Hemsterhuis, qui s'attache à montrer partout dans la vie morale et intellectuelle de l'homme, la puissance de l'instinct et sa supériorité sur la réflexion, dut être frappé de la liaison naturelle qui existe entre nos pensées et nos sentiments et les signes du langage.

Nous avons vu en effet avec quelle complaisance il rassemble tous les faits qui démontrent cette cu-

rieuse loi de notre nature. Les observations de Hemsterhuis, qui étaient neuves en 1772, ont assurément contribué aux progrès de l'étude philosophique du langage, qui naissait alors. Herder, dont les travaux bien connus ont ouvert à la science des langues une voie nouvelle, a certainement subi l'influence du philosophe hollandais, dont il lisait et admirait les écrits[1].

La liaison naturelle entre les phénomènes de l'âme et certains mouvements correspondants de l'organisme physique, a conduit notre auteur à une hypothèse généralement admise au dix-huitième siècle : l'existence d'une langue primitive, commune à tous les hommes, et dont les langues actuelles ne sont que des formes dégénérées. Il avoue, il est vrai, qu'il est difficile aujourd'hui de déterminer les caractères de cette langue primitive. Cependant, ajoute-t-il, si quelqu'un voulait se prêter à la pénible recherche d'une langue primitive, il la trouverait sûrement dans la musique, qui n'est qu'un *tissu de mots* qui lui appartiennent[2].

Assurément dans les premiers temps de l'humanité, lorsque l'instinct l'emportait sur la réflexion, et que l'âme vibrait plus fortement au contact des choses, les langues devaient être naturellement plus

[1] *Herder's sämmtliche Werke*, t. Ier. — *Zur Philosophie und Geschichte.*
[2] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 120.

sonores, plus *musicales* qu'aujourd'hui. Dans ces limites, l'observation de Hemsterhuis est parfaitement vraie, et sa préoccupation de montrer partout à l'origine de la vie morale de l'homme, l'influence prépondérante du sentiment et de l'instinct, lui a fait deviner un fait confirmé par la science contemporaine. Mais ici comme ailleurs il exagère et se trompe. Il ne veut voir dans la langue primitive que l'expression du sentiment; il en fait un écho sonore de la nature et la confond ainsi avec la musique, qui n'est que le sentiment. Il oublie que l'intelligence est née et s'est développée en même temps, quoique plus lentement, que le sentiment, et a concouru pour sa part à la création des premiers éléments du langage[1].

Quant à la langue primitive elle-même, elle est au delà de toute recherche scientifique. C'est une hypothèse à laquelle on n'est point parvenu jusqu'ici à donner la certitude d'un fait. En tout cas ce ne serait que par des inductions, appuyées sur l'étude approfondie des langues actuelles, qu'on pourrait établir l'existence et déterminer le caractère d'une telle langue. Mais le rapport naturel qui lie les mouvements de l'âme aux signes du langage ne suffit pas pour prouver, comme le croit Hemsterhuis,

[1] Ernest Renan, *De l'origine du langage*. — Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. II, ch. II.

l'existence d'une langue primitive et unique. Ce rapport prouve seulement, par la conformité des procédés qui concourent à la formation du langage, l'unité de l'espèce humaine, qui se retrouve au milieu de la variété des races et des nationalités[1]. La langue primitive, telle que l'entendaient les philosophes du dix-huituième siècle, n'est que la collection des traits communs aux différentes langues; un type idéal qui n'a pas d'existence propre en dehors des langues particulières, pas plus que le type d'une espèce, qui existe dans les individus, mais qui n'a pas de réalité en dehors d'eux. Hemsterhuis a cru à l'existence d'une langue primitive et unique pour les mêmes raisons qui l'ont fait croire à l'existence d'une société primitive et unique. C'est une hypothèse qui n'est que le corollaire de celle qui fait le fond de sa théorie politique et qui n'a pas plus de valeur scientifique.

Ces idées sur le langage viennent compléter naturellement la théorie de l'intelligence que nous venons de faire connaître. Mais cette théorie elle-même est-elle complète, est-elle satisfaisante? Si, comme le prétend Hemsterhuis, la raison n'est autre chose que le raisonnement, que deviendront les principes, les vérités nécessaires dont le raisonnement a besoin, mais qu'il ne crée pas et dont le disciple de Platon, l'ad-

[1] Voy. Jacob Grimm, *Ueber den Ursprung der Sprache.* Berlin 1858.

versaire du matérialisme, moins que personne, ne saurait se passer?

Nous touchons ici à la partie la plus importante, mais aussi la moins précise de la philosophie d'Hemsterhuis. Il s'agit des rapports de l'âme avec l'absolu. Comment explique-t-il ce rapport? par quoi remplace-t-il ce qu'on a appelé depuis la raison pure, puisqu'il la confond avec le raisonnement?

Rappelons-nous que l'âme est une substance divine et immortelle enfermée dans un corps matériel, dont le contact altère tant soit peu sa pureté primitive. Assujettie aux lois de la succession et de la durée, qui lui répugnent, car elle n'est point faite pour elles, l'âme nourrit cependant, au sein de la matière dans laquelle elle est emprisonnée, un désir insatiable de réunir avec ce qui est immatériel et divin comme elle. « La même loi, dit Hemsterhuis, qui dans le monde de la matière pousse les corps les uns vers les autres, pousse aussi les âmes à se chercher et à s'unir. La vivacité du désir s'accroît pour l'âme à mesure que l'objet qu'elle rencontre ressemble davantage à sa propre nature, car alors l'union sera plus intime et plus facile et plus vif aussi sera le bonheur qu'elle donnera[1]. » Le bonheur parfait pour l'âme serait dans une union rapide et si complète avec l'objet de son désir, qu'elle se con-

[1] *Lettre sur les désirs*, p. 53.

fondrait avec lui dans un moment indivisible et ne ferait qu'un avec lui. Mais dans sa condition terrestre, cette union parfaite, sans distinction et sans succession, est impossible. Néanmoins, quoique l'âme ne doive point y arriver, elle la poursuit toujours, elle s'efforce d'en approcher le plus qu'elle peut, et elle recherche naturellement les êtres dont la nature est le plus semblable à la sienne, car ce sont eux qui lui promettent l'union la moins pénible et la jouissance la moins troublée. Les objets matériels la dégoûtent bientôt, car l'impossibilité d'une union parfaite se fait de suite sentir. Les autres âmes, immatérielles et divines comme elle, semblent promettre d'abord à ses désirs une plus complète satisfaction; mais là encore l'union est loin d'être complète et la jouissance est loin d'être pure, car l'âme est corrompue par le contact de la matière. Ce n'est qu'en s'élevant plus haut encore, jusqu'à la divinité, que l'âme rencontre enfin l'être dégagé de tout contact, de toute souillure terrestre, qui peut satisfaire son désir et lui donner la félicité la plus haute qu'elle puisse goûter.

Le plus grand bonheur auquel l'âme aspire dans le désir, son plus grand bien, c'est donc l'union avec le divin, l'éternel, le parfait. Mais si cette union est pour l'âme sensible et aimante le suprême bien et la suprême joie, l'âme intelligente y trouve aussi la

satisfaction la plus pleine à laquelle elle puisse arriver ici-bas. Rappelons-nous en effet qu'Hemsterhuis ne sépare pas l'intelligence du désir ; il voit dans la connaissance simplement le résultat d'un rapport de l'âme avec les choses, sans marquer le caractère particulier de ce rapport, qui fait de la connaissance un phénomène distinct de la sensibilité. Quoi qu'il en soit, plus cette union sera facile et intime, plus aussi la connaissance sera complète et rapide. Mais nous savons que l'âme s'unit le plus facilement et le plus vite avec les objets qui lui ressemblent davantage, qui sont plus dégagés des entraves de la matière. La connaissance de l'être divin sera donc la plus complète, la plus rapide et la plus facile que l'âme puisse posséder, et l'âme alors aura le plus grand nombre d'idées dans le moins de temps[1].

La possession du bien suprême se confondra pour nous avec celle du vrai et du beau, car le beau est précisément ce qui nous donne le plus d'idées dans le moins de temps[2]. Le bien, le vrai, le beau, sont donc inséparablement unis, et constituent l'idéal de perfection et de bonheur auquel l'âme aspire de toutes les puissances de sa divine et immortelle nature.

La faculté de s'élever jusqu'à ces régions supérieures et d'y pénétrer, c'est le sentiment, l'amour,

[1] Voy. chap. IX : *Sur le beau.*
[2] *Ibid.* : *Du beau et de l'art.*

l'enthousiasme, l'intuition, car Hemsterhuis se sert tour à tour de ces termes pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui la raison. Mais de même qu'il n'a pas distingué suffisament la raison du raisonnement, il n'en distingue pas bien nettement le sentiment lui-même. Le sentiment pour lui n'est encore que la faculté de combiner les idées, mais si rapidement, qu'elles n'en paraissent faire qu'une seule. C'est un raisonnement ailé en quelque sorte. Cependant il proclame la supériorité du sentiment, il en fait ressortir les avantages; il en montre la puissance et les effets; il le compare au raisonnement, « dont la marche lente, compassée, se traîne péniblement d'une vérité à une autre, tandis que le sentiment ressemble à la foudre de Jupiter qui, à peine partie, a déjà atteint son but[1]. » « C'est le sentiment qui fait naître le beau et le sublime, et qui montre les grandes vérités par intuition à ces âmes qui par là nous paraissent avoir des relations plus intimes avec la divinité[2]. » Ailleurs encore : « Cette faculté se produit en nous, mais malgré nous, sans effort de notre part. Grâce à elle, les grandes vérités sont senties avant d'être exprimées. Nous les saisissons sans travail, comme par l'effet d'une inspiration divine[3]. » Hemsterhuis,

[1] Alexis, p. 184.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 185.

s'il n'a pas donné une analyse complète et approfondie du sentiment, s'il ne l'a pas assez nettement distingué du raisonnement, a cependant bien compris l'importance et la valeur de cette faculté difficile à saisir et à observer, peu connue et dédaignée par la plupart des philosophes de cette époque. Il y voit une puissance supérieure, mystérieuse, presque divine, qui nous enlève à nous-mêmes et nous transporte dans un monde supérieur. Cette rapidité même du sentiment, qui supprime l'effort personnel de la réflexion, atteste l'excellence de cette faculté. L'âme, affranchie momentanément de la loi de la succession et du temps ainsi que des lenteurs pénibles du raisonnement, semble s'affranchir des entraves de sa condition terrestre; elle retrouve pour un instant l'indépendance de sa nature immatérielle et divine. Le sentiment est le signe et comme un vestige affaibli de notre pureté et de notre perfection primitives. La poésie est le véritable langage de l'âme, le couronnement des sciences et des arts; la plus haute philosophie. « Elle est à la vérité, ce que l'aurore est à la statue de Memnon, qui l'éclaire et la fait parler[1]. »

Par cette apologie du sentiment, Hemsterhuis s'éloigne tout à fait du rationalisme de Wolf, alors très-répandu en Allemagne, qui dédaigne le sentiment, qui le place au-dessous de la raison, et le

[1] Alexis, p. 186.

regarde comme le degré inférieur de la connaissance[1]. Il se rattache à Platon; il se souvient des belles théories du *Phèdre* et du *Banquet*. Toutefois chez Platon ce n'est pas seulement le désir et l'amour qui transportent l'âme dans le monde de la vérité, de la justice et de la beauté. La raison, de son côté, que Platon distingue soigneusement du sentiment, par les procédés lents et sévères de la dialectique nous élève de la connaissance imparfaite et trompeuse des choses d'ici-bas, jusqu'à la connaissance des *idées*[2]. Ce côté rationnel et métaphysique de Platon échappe à Hemsterhuis, médiocre métaphysicien comme tous les philosophes de son temps. Il ne s'est attaché qu'à la partie sentimentale, mystique et poétique. Il ressemble à son siècle, par là même où il diffère de Platon.

En effet, on peut le dire, jamais la raison n'a été plus mal connue, plus mal étudiée que dans le siècle qui s'appelle le siècle de la raison. Le matérialisme la supprime, cela va sans dire; le sensualisme plus juste, ne lui laisse que la fonction subalterne de combiner les perceptions sensibles. Mais les adversaires mêmes du matérialisme et du sensualisme compromettent la raison en la défigurant, en la mutilant. Les Écossais la réduisent au sens commun, et, sans

[1] Voy. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, t. XII.
[2] Voy. P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel.*

nier les vérités qu'elle nous donne, les relèguent au delà de l'observation, ou ce qui revient au même pour eux, au delà de la science, en attendant que Kant, fixant arbitrairement ses limites et ses droits, lui interdise de sortir d'elle-même et de rien affirmer sur la nature des choses, et vienne ainsi consacrer ce scepticisme métaphysique par l'autorité de son génie spéculatif. L'école de Wolf, qui prétend continuer Leibnitz, mais qui en réalité affaiblit les fortes doctrines du maître, ne voit dans la connaissance rationnelle qu'un degré supérieur de la connaissance sensible. Elle applique à la métaphysique la méthode des mathématiques, et substitue des abstractions logiques aux intuitions de la raison, qu'elle confond avec le raisonnement[1].

D'autres adversaires du matérialisme, plus ardents, plus convaincus, Rousseau, Jacobi, Hamann, et jusqu'à un certain point Hemsterhuis lui-même, font la même confusion, mais dans un sens contraire. Comme ils voient la philosophie, qui prétend représenter les droits de la raison, impuissante à relever les ruines faites par le matérialisme et le scepticisme, compromettre même la vérité en la défendant maladroitement, ils se défient, non-seulement de ceux qui emploient mal la raison, mais de la raison elle-même,

[1] Voy. Wolf, *Vernünftige Gedanken über Gott und den Menschen*, §§ 780 et 842. — Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, t. XII.

de la spéculation, de la métaphysique. Ils l'accusent de s'agiter dans le vide au milieu des fantômes de l'abstraction; de détruire toute réalité vivante; de tuer l'être[1]; d'aboutir au doute universel, à l'athéisme[2].

C'est aux inspirations du sentiment, à une sorte de révélation divine, qu'ils demandent la vérité absolue. Ce n'est plus dans l'intelligence, c'est dans le cœur qu'ils placent le centre et le foyer de la vie morale et religieuse de l'homme. Ils se croient ainsi plus près de la vérité, parce qu'ils se croient plus près de la nature. Ils opposent le sentiment à l'idée, l'instinct à la réflexion, comme on oppose ce qui est naturel et vivant, à ce qui n'a qu'une existence factice et artificielle. De là ces invectives passionnées de Rousseau, de Jacobi, de Hamann contre la raison, contre la science[3], contre la pensée elle-même[4], qui aboutissent dans leurs dernières exagérations, aux folies du mysticisme et de la théosophie, à Saint-Martin, à Jung-Stilling, à Swedenborg[5].

Sans doute, le sentiment de Rousseau, l'intuition de Jacobi, de Hamann, n'est au fond que la raison

[1] Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, p. 18.

[2] Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza's in Briefen.*

[3] La science n'est qu'un jeu que l'esprit imagine pour se désennuyer: Jacobi, *Brief an Fichte*, p. 29; *Werke*, t. III.

[4] L'homme qui pense est un animal dépravé: J. J. Rousseau.

[5] Caro, *Le mysticisme au dix-huitième siècle; Étude sur Saint-Martin.*

elle-même sous sa forme instinctive et spontanée. Mais leur sort est de n'avoir pas vu cela; d'avoir rendu solidaire la raison du mauvais emploi qu'en faisaient ceux qui n'en connaissaient ni la portée ni les ressources; d'avoir établi une opposition et un antagonisme là où il n'y a qu'une seule faculté se produisant sous des formes différentes; enfin d'avoir cherché l'absolu, en dehors de la refléxion active et laborieuse, dans une contemplation passive et stérile, dans une sorte de vision et d'extase mystique[1].

Cette opposition contre la raison eut néanmoins ses bons résultats. Elle ouvrit une région de l'âme dédaignée, peu explorée jusque-là; elle découvrit les sources mystérieuses où s'alimente notre vie morale; elle montra l'action puissante de l'instinct dans l'élaboration de nos idées, de nos croyances, de nos résolutions, et de nos déterminations; elle éclaira d'une lumière inattendue la question obscure et difficile de l'origine des langues, des arts, des religions.

Hemsterhuis se rattache à cette école. Ses écrits ont même exercé une influence incontestable sur Jacobi, qui en est le représentant le plus éloquent. Toutefois quoique Hemsterhuis fasse ressortir, comme nous venons de le voir, l'importance et la supériorité du sentiment, il n'est pas un adversaire aussi absolu

[1] Cousin, *Du mysticisme; Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II.

et aussi intraitable de la raison et du raisonnement, que Jacobi. Il reconnaît l'utilité et la nécessité du raisonnement ; il se laisse conduire par lui ; seulement il ne croit pas qu'il puisse nous mener bien loin. S'agit-il de l'essence même des choses, il croit comme Kant et avant lui, que nous ne pouvons rien en savoir.

La matière, pour lui aussi, n'est qu'un mot qui désigne la collection de nos sensations. Avec d'autres sens la matière serait autre[1]. Il ne laisse même pas à la raison, comme Kant, à titre de formes et de principes régulateurs, un certain nombre de conceptions nécessaires, qui mettent l'ordre et l'unité dans la masse confuse de nos sensations. Hemsterhuis ne paraît pas se douter de l'existence et de la nécessité de ces conceptions. Nulle part il n'en parle.

Quant à l'idée de Dieu, il accorde bien à l'intelligence le pouvoir de s'élever de la contemplation des phénomènes naturels, à une cause première, principe du mouvement de la matière. Mais la nature de cet

[1] Hemsterhuis explique son opinion par un exemple un peu bizarre, mais assez ingénieux. Supposons, dit-il, un bloc de marbre, sur lequel il y aurait quatre inscriptions différentes : en grec, en arabe, en latin, en français. Moi qui ne sais que ma langue, je vous dirai le fait que ce monument me révèle ; mais écoutez le Grec, il vous dira : cette pièce me dit bien des choses sur le siége de Troie ; l'Arabe dira : ce marbre donne de grandes lumières sur la chevalerie de Saladin ; le Romain : je ne savais que Sextius était l'affranchi de Pompée. Vous voyez que ces gens ne sauraient juger que de ce qui est tourné de leur côté.... (*Sophyle ou de la philosophie*).

être mystérieux, qui se laisse à peine entrevoir à travers le spectale varié du monde; ses attributs, les rapports qui nous lient à lui; le devoir, la justice, le bien, en un mot les vérités morales, — voilà ce que l'intelligence est incapable de nous donner. Hemsterhuis a résumé sa doctrine sur la connaissance et sur la supériorité du sentiment, dans ces mots: « L'homme paraît fait pour contempler et pour jouir, et non pour savoir[1]. »

Que la raison soit impuissante à nous faire connaître l'essence de la matière et les attributs métaphysiques de Dieu, — c'est un malheur dont notre philosophe prend assez facilement son parti; car ces vérités purement spéculatives n'ont qu'un rapport éloigné avec notre destinée et notre bonheur. Mais le devoir, la justice, la Providence, voilà ce que nous ne devons, ce que nous ne pouvons pas ignorer. A défaut de la raison, une autre faculté nous révélera ces vérités. Cette faculté c'est encore le sentiment. Mais il ne s'agit plus ici de cette aspiration vague vers l'infini, de cette intuition inconsciente de la vérité, qu'Hemsterhuis décrit en poëte, au lieu de l'analyser en philosophe. Il s'agit d'une faculté bien déterminée, distinguée de toutes les autres, à laquelle il donne un rôle et un nom, et qu'il appelle l'*organe moral*, pour marquer à la fois son caractère propre,

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 160.

et les fonctions qu'il lui assigne. L'organe moral nous donne ce que l'intelligence nous refuse. Il nous donne la conscience de nous-mêmes et de nos rapports avec Dieu et avec nos semblables. Il nous révèle le devoir, le bien, la justice; il nous ouvre le monde moral. Avec cette faculté l'homme est véritablement lui-même; lorsqu'elle commence à s'épanouir en lui, alors seulement il commence à vivre ; il se sent une âme; il voit dans ses semblables des frères, et dans le monde, l'œuvre d'une puissance bienfaisante[1].

Cette évolution d'Hemsterhuis est curieuse et intéressante. Elle est assez semblable à celle que nous observons quelques années plus tard chez Kant. Là aussi, c'est une sorte de nécessité, de besoin moral, qui rend à l'homme le devoir, le bien, Dieu, toutes les vérités morales que la raison pure lui refuse.

L'importance qu'Hemsterhuis attache à l'*organe moral*, les fonctions multiples qu'il lui confie, nous obligent de lui consacrer une étude spéciale, afin d'en bien apprécier la valeur et d'en discuter la légitimité.

Mais avant d'aborder cette partie de la doctrine de notre auteur, qui nous servira de transition naturelle pour arriver à sa théorie morale, arrêtons-nous un instant sur un autre point de sa psychologie, que nous ne devons pas négliger. Si le défaut de cette psychologie est de n'avoir pas su reconnaître l'importance, et

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 113.

déterminer le caractère de la raison, de l'avoir tantôt subordonnée au sentiment, tantôt confondue avec lui, en revanche nous y trouvons un mérite qui n'est pas commun au dix-huitième siècle, même chez les adversaires du sensualisme : la volonté y est nettement distinguée des autres facultés ; son importance est bien comprise, son caractère essentiel, la liberté, est fortement marqué.

Nous avons déjà vu qu'en établissant la distinction de l'âme et du corps, Hemsterhuis trouve dans l'acte volontaire une des preuves les plus fortes de l'existence personnelle de l'âme, de son indépendance à l'égard de la matière et de sa supériorité sur elle. En étudiant les facultés de l'âme, il n'oublie pas la volonté ; il s'attache à la mettre en évidence, et surtout à la défendre contre toute objection.

Hemsterhuis a compris que la meilleure démonstration qu'on puisse donner de la volonté, c'est l'acte volontaire lui-même. « Vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme c'est vouloir qu'on prouve son existence[1]. » « Pour celui qui ne sent pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses qui sont hors de lui, et pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ils sont autre chose que des hommes[2]. » Il donne cependant quelques preuves ingénieuses : « Il

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 102.
[2] *Ibid.*

me paraît que ceux qui ont combattu la liberté ont fait des fautes grossières. Ils ont dit : l'homme sage doit prendre de deux partis nécessairement le plus sage, et c'est ce qui me semble proprement substituer l'effet à la cause. Le parti sage à prendre devient la cause, et le choix à faire devient l'effet. On devrait dire : l'homme sage prend nécessairement le parti le le plus sage, parce qu'il veut être sage. Ils ont dit encore : il n'y a point d'effet sans cause ; d'accord ; mais ils n'ont pas prouvé que toute cause fût effet ; et l'on a pris gratuitement, ce qu'on appelle la volonté pour un effet ; c'est poser ce qui est en question. »

Plus loin :

« Posons que j'aie à choisir de A et de B. Je choisis A et l'on me soutiendra que mon choix n'a pas été libre, mais nécessaire. J'avance que je ne saurais prouver le contraire par l'effet, uniquement parce que le choix est fait, et ne peut se refaire; mais voulant prouver la liberté, pourquoi prend-on la chose un moment après le choix, c'est-à-dire lorsque la liberté ne saurait plus subsister, et pas le moment avant lorsqu'elle existe encore ?

« C'est alors que je suis tellement libre, que je puis faire dépendre le parti que je prendrai de votre volonté ou de celle d'un tiers. Par conséquent le parti que je prendrai ne dépend pas des causes qui feront

que vous le trouvez bon, juste et sage, mais uniquement de ma volonté, qui ne sait rien des impulsions qui vous dirigent[1]. »

Un autre fait qui prouve l'existence de la volonté, et l'impossibilité de la confondre avec l'impulsion mécanique, c'est qu'elle s'accroît indéfiniment et qu'elle acquiert une intensité illimitée lorsqu'elle est en présence d'obstacles matériels qu'elle essaie de surmonter. « Posons que la velléité soit l'effet nécessaire d'une cause physique, que cet effet devra être le déplacement de cent livres et que cette volonté n'ait des forces que pour cinquante... Si la volonté n'est que le résultat d'une impulsion matérielle, il faudrait en bonne physique l'un des trois, ou que cette volonté devînt négative, ou qu'elle fût anéantie, ou que son intensité restât la même, c'est-à-dire de la force de cinquante livres. Mais ni l'un ni l'autre n'arrive dans ce cas : la volonté passe outre, et en veut encore au déplacement des cent livres. » Un autre exemple encore : « Supposons que dans ma tête se forme l'idée d'un bel et grand édifice, et que je parvienne à réaliser au dehors cette idée. Si tout est matière dans l'univers, depuis l'idée primitive de l'édifice jusqu'à sa construction, tout s'est passé de matière à matière, de mouvement à mouvement. Mais une force quelconque produit son effet et rien de plus. Or il est sensible que la force

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 103.

qui a dirigé quelques particules de matière dans mon cerveau pour former l'idée première, est bien petite en comparaison de la force qu'il a fallu pour élever et placer les masses énormes qui composent le bâtiment. Il faut donc de toute nécessité que cette force primitive soit de nature à pouvoir prendre des accroissements prodigieux par elle-même, et qu'on trouve dans la matière une augmentation progressive et autonome de masse, ou dans le mouvement une accélération intrinsèque d'intensité : ce qui est contradictoire à tout ce que nous savons de la matière et du mouvement; donc la force qui produit l'édifice n'est pas une force mécanique, ni une modification de la matière[1]. »

Nous avons multiplié à dessein ces citations. Elles attestent chez Hemsterhuis une pénétration psychologique assez rare au dix-huitième siècle dans une question importante et mal étudiée. Malheureusement, nous le verrons bientôt, dans sa morale, sacrifier la liberté au sentiment, à la fatalité des lois de la nature, et perdre ainsi les bénéfices de sa démonstration.

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 103.

CHAPITRE V.

L'organe moral.

L'organe moral se retrouve partout dans les écrits d'Hemsterhuis. Il le considère comme le principe même de la vie de l'âme, il y rattache toutes les parties de sa doctrine, comme à leur centre. On regrette cependant de ne trouver nulle part une description complète et définitive de cette importante faculté. Il nous faudra, pour nous en faire une idée un peu nette, réunir des passages épars, et qui ne s'accordent pas toujours ensemble. Hemsterhuis, du reste, reconnaît lui-même les incohérences et les lacunes de son analyse. Il s'en excuse, en alléguant les difficultés que rencontre le philosophe dans une question si délicate et surtout si peu connue encore[1]. Bien qu'Hemsterhuis n'entende pas assimiler l'organe moral au sens physique et qu'il se défende vivement quelque part d'avoir eu pareille idée, il faut lui reprocher cependant d'avoir choisi un terme qui prête à équivoque et qui n'est peut-être pas dans sa pensée tout à fait exempt de matérialité, surtout si

[1] *Lettre à Mme de Gallitzin*, t. III.

nous nous rappelons sa théorie sur la connaissance[1]. Le moraliste platonicien ne peut rompre tout à fait avec le sensualisme, même quand il veut s'en séparer le plus ouvertement. Cette influence sensualiste se trahit non-seulement dans le choix du terme, mais aussi dans les rapprochements et les analogies qu'il établit sans cesse entre l'organe moral et les organes physiques ; non pas, encore une fois, qu'il veuille les confondre ; mais il ne peut s'empêcher de soumettre la connaissance des vérités morales aux mêmes conditions que la connaissance des réalités sensibles[2].

L'organe moral est double en quelque sorte ; il se compose de deux parties : l'une est passive ; elle nous donne la sensation de ce qu'Hemsterhuis appelle assez vaguement « la face morale de l'univers, » c'est-à-dire qu'elle nous révèle l'existence d'âmes semblables à la nôtre et la plus parfaite de toutes, Dieu. En même temps elle est la source de l'amour, de la haine, de la pitié, de la colère, de tous les sentiments que le spectacle de la société humaine et le commerce de nos semblables peuvent provoquer en nous.

En même temps que l'organe moral nous met en rapport avec le monde des âmes, notre propre âme s'éveille et nous acquérons par contre-coup en quel-

[1] Voy. plus haut.
[2] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 120.

que sorte, la conscience de nous-mêmes. C'est là ce qui distingue surtout aux yeux d'Hemsterhuis l'organe moral des autres sens : l'âme est pour lui un objet direct de connaissance, tandis que les autres ne nous donnent de nous-mêmes qu'une connaissance indirecte. « Les autres sens nous font connaître les choses et leur rapport à notre âme; l'organe moral nous fait connaître notre âme elle-même et son rapport aux autres âmes. De là naissent pour nous les idées de justice, de devoir, de bien et de mal[1]. »

En outre *l'organe moral*, pas plus que les organes matériels, ne peut nous faire connaître son objet qu'à travers un milieu. « De même que l'air et la lumière sont le milieu nécessaire aux perceptions de la vue et de l'ouïe, ainsi la société est le milieu sans lequel les idées de devoir, de justice, ne naîtraient pas en nous[2]. »

Nous avons vu plus haut, dans sa théorie de la connaissance, Hemsterhuis confondant la sensation et la connaissance[3]. Cette confusion reparaît dans l'analyse obscure et superficielle qu'il fait de l'organe moral et des phénomènes qui s'y rattachent et qu'il désigne par le terme équivoque de sensation. Il essaie bien de distinguer l'organe moral et la faculté

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 120.

[2] *Ibid.*

[3] Voy. chap. IV.

intellectuelle; il constate que l'une, procédant par abstraction et par comparaison, forme l'idée générale de vertu et de justice, tandis que l'organe moral nous donne la sensation du bien et de la justice. Mais il fait néanmoins une étrange confusion lorsqu'il fait dériver à la fois de l'organe moral, « la sensation du désir, de la vertu et du devoir[1]. »

Cependant au milieu de toutes ces erreurs psychologiques recueillons une observation juste. Il a bien saisi une des différences qui sépare les images, les perceptions, des sentiments moraux. Les unes sont divisées, délimitées, circonscrites; elles sont, en quelque sorte extérieures à nous; les autres se confondent avec nous, elles sont, comme nous dirions aujourd'hui, *subjectives;* de plus elle ne peuvent pas, comme les images, être divisées, mesurées par la pensée; on ne peut pas se les figurer doubles ou triples, plus grandes ou plus petites: elles sont, pour employer encore un terme moderne, *intensives;* les autres sont *extensives*.

Mais nous n'avons examiné encore que la partie inférieure en quelque sorte de l'*organe moral*. L'*organe moral* n'est pas seulement le témoin passif des phénomènes de notre vie intime; il n'est pas seulement cet instinct sympathique, qui nous attire vers nos semblables, vers le bien, vers Dieu. Il remplit

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 115.

encore un rôle plus important. Chaque fois que nous agissons, nous voyons nos actes, non-seulement par rapport à nous, mais aussi par rapport aux autres. Nous nous transportons en quelque sorte dans autrui, nous nous contemplons « comme du centre d'un autre individu, » et ce spectacle de notre activité nous fait jouir ou souffrir selon qu'elle est conforme ou contraire à cette loi de sympathie qui nous rattache à nos semblables et à Dieu[1]. Notre vie morale est ainsi liée à celle de nos semblables; nous devenons solidaires les uns des autres. Ici l'organe moral, qui tout à l'heure n'était encore que conscience psychologique, devient conscience morale. Hemsterhuis décrit avec une certaine éloquence les effets de ce jugement intérieur, qui n'est que la révélation de notre divine nature, attirée par une sympathie irrésistible vers le bien, vers la justice, vers Dieu, s'irritant et se révoltant contre le mal comme contre un obstacle qui la contrarie et la blesse, « de même que les corps attirés vers le centre de la terre réagissent de toute la force de leur nature, contre les obstacles qu'ils rencontrent[2]. »

« Si une particule de matière pouvait sentir et parler, elle nous ferait un tableau de sa *pente* vers son *homogène*, et de sa réaction contre tout ce qui vou-

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 124.
[2] Aristée, p. 71.

drait l'en éloigner, assez semblable au tableau que nous pourrions lui donner de notre conscience[1]. »

La seconde partie de l'*organe moral*, qu'Hemsterhuis appelle aussi *Juge*, n'a rien de la mobilité de la première. En elle-même elle ne saurait être perfectionnée, mais on peut en augmenter ou en diminuer l'activité en lui donnant plus souvent ou plus rarement l'occasion de s'exercer.

Elle est chargée de surveiller la partie inférieure et passionnée de l'organe moral, placée sous sa direction[2].

Hemsterhuis n'explique pas pourquoi cette seconde partie est si différente de la première; ou bien elle n'est que sensibilité: mais alors d'où lui vient cette constance et cette égalité qui la distingue de l'autre; d'où lui vient ce privilége de lui commander? Ou bien elle n'est pas la sensibilité, et alors c'est en réalité une autre faculté qu'Hemsterhuis confond avec la sensibilité, faute d'en avoir suffisamment déterminé la nature propre.

On reconnaît aisément dans la description que nous venons de donner, l'influence de Hutcheson et d'Adam Smith, qu'Hemsterhuis, il est vrai, ne nomme pas, mais dont il avait certainement lu les travaux très-répandus alors, et très-admirés dans le cercle où il vivait.

[1] Aristée, p. 71.
[2] Simon, p. 129.

Il est impossible, d'ailleurs, de ne pas voir que l'*organe moral* est comme une tentative de conciliation et de fusion entre le *sens moral* de Hutcheson et la *sympathie* de Smith. En effet, ce qui distingue Smith de Hutcheson, c'est que Smith choisit parmi nos différents penchants un penchant, celui de la sympathie, et sans autre prêuve que son affirmation même, déclare que c'est le penchant de la bienveillance qui est le principe moral. Hutcheson, au contraire, n'accorde ni aux penchants bienveillants ni aux penchants personnels le privilége de gouverner notre vie morale. Développant sous une forme systématique les vues ingénieuses de Shaftesbury, il place au-dessus de nos penchants un sens particulier, qu'il investit de cette fonction supérieure et qu'il appelle le sens moral[1]. Eh bien! Hemsterhuis, disons-nous, paraît vouloir concilier Adam Smith et Hutcheson, car l'*organe moral* est le penchant social, la sympathie, et en même temps il est la conscience, le sens moral. Cependant Hemsterhuis ne s'est pas contenté de prendre à Smith et à Hutcheson leurs idées pour les réunir. Sa théorie de l'organe moral est plus platonicienne encore qu'anglaise dans son fond sinon dans la forme. L'organe moral n'est pas un sens, une faculté particulière, c'est l'essence même de

[1] Jouffroy, *Cours de droit naturel*. — Cousin, *Philosophie écossaise* (cours de 1828).

l'âme, c'est l'amour, l'Éros, qui pousse l'âme, par une sympathie irrésistible, vers les autres âmes, vers le bien, vers le beau, vers Dieu. L'organe moral est donc plus que la sympathie de Smith, qui n'est qu'une affection sociale; il est plus que le sens moral de Hutcheson, qui est une faculté spéciale, distincte de toutes les autres, mais non pas supérieure à elles.

Cette théorie a une portée métaphysique que n'ont pas les doctrines ingénieuses et fines mais expérimentales et empiriques des philosophes anglais. Par là aussi notre auteur échappe à l'objection grave que Jouffroy adresse à Hutcheson et à Smith. Ce penseur pénétrant leur demande d'où vient au sens moral et à la sympathie, le droit au titre de principe moral. Ce ne sont que des penchants comme les autres, et à ce titre destitués du droit de donner des lois, et incapables de s'élever à l'absolu. Mais l'organe moral étant non plus un des penchants de notre âme, mais l'essence intime, la loi même de notre nature morale, porte déjà avec lui un certain caractère absolu, nécessaire, supérieur, qui manque au sens moral et à la sympathie. Ce n'est pas encore la raison, mais c'est quelque chose qui en approche. Toutefois, pour être plus complète en un sens que les théories de Hutcheson et de Smith, la théorie de Hemsterhuis n'échappe pas entièrement à la critique décisive que les maîtres de la psychologie contempo-

raine ont faite des doctrines écossaises. Leurs ingénieuses et fortes objections ont jugé du même coup celle d'Hemsterhuis, malgré les différences que nous avons signalées entre les Écossais et lui[1].

L'erreur fondamentale du philosophe hollandais, est-il besoin de le dire, a été de rattacher à une même faculté, à laquelle il donne le nom équivoque d'*organe*, deux ordres de faits profondément distincts, quoique mêlés sans cesse et confondus dans le mouvement complexe de la vie. Son analyse psychologique, timide encore et superficielle, a vu un élément simple, là où il y a au contraire concours et combinaison d'éléments multiples. Il voit dans ce qu'il appelle le *moral* un côté distinct et nettement délimité de l'âme, une fonction spéciale, quoique supérieure aux autres, au lieu d'y voir le produit de toutes les forces réunies de notre nature spirituelle.

De plus, en faisant sortir les idées de justice, de devoir, l'idée même de Dieu, des mouvements instinctifs de la sympathie et de l'instinct, il les subordonne à un fait, naturel sans doute, mais variable et mobile; il réduit ces vérités absolues et premières à n'être plus que des vérités secondaires et relatives, et il méconnaît le véritable rapport qui existe entre

[1] Voy. Jouffroy, *Cours de droit naturel;* Cousin, *Cours*, 1re série, t. IV.

la partie éternelle et immuable, et la partie mobile et variable de notre nature morale.

Moraliste plutôt que psychologue, Hemsterhuis a été frappé bien plus par les caractères généraux qui séparent les phénomènes de la vie matérielle des phénomènes de la vie de l'âme, que par les différences, essentielles aussi, qui distinguent ces derniers entre eux. L'*organe moral* s'est confondu pour lui avec l'âme elle-même, et tous les faits marqués d'un caractère moral et spirituel ont été rattachés par lui à cette faculté unique, sans souci des différences qui les séparent, et que la faiblesse de son analyse psychologique n'a pas su démêler. Conscience morale, sens intime, connaissance de Dieu et amour de Dieu, idées morales et sentiments moraux, tout cela a été rapporté à l'*organe moral*. Est-il étonnant dès lors que cette faculté unique ne puisse expliquer d'une manière claire, satisfaisante la vie morale dans la variété complexe de ses manifestations, et que, cumulant des fonctions si diverses, elle les remplisse mal ?

Toutefois, malgré son insuffisance psychologique, cette analyse n'est pas sans valeur. Nous verrons plus loin quelle part d'influence lui revient dans le mouvement et la lutte des doctrines morales au dix-huitième siècle. Remarquons en attendant qu'Hemsterhuis, en réunissant à tort sous un même nom des

éléments divers, qu'une analyse plus approfondie devra séparer, nous a cependant rendus attentifs à un fait, méconnu par beaucoup de moralistes : nous voulons parler de l'action puissante des instincts, des inclinations naturelles, sur nos idées, sur nos déterminations morales et sur les actes qui en sont la conséquence. Il a montré également que le jugement que nous portons sur nos actions est intimement lié aux affections sociales; que c'est l'exercice de notre activité morale qui nous fait sortir de nous-mêmes, qui nous fait triompher de l'égoïsme de notre nature individuelle et nous fait vivre de la vie même de l'humanité.

CHAPITRE VI.

Amour et Amitié.

L'étude de cette force sympathique qui attire l'âme naturellement vers tout ce qui est comme elle immatériel et divin, tient une grande place dans la philosophie d'Hemsterhuis. Il y revient sans cesse. Il l'examine sous toutes ses formes, et dans toutes ses applications. Après l'avoir considérée comme le principe de l'activité morale, la loi de nos actions, il la considère comme le principe de la vie sociale, et il l'étudie sous les deux formes sous lesquelles elle paraît, l'amour et l'amitié.

L'âme, dit Hemsterhuis, qui cherche à s'unir à une autre âme, a deux moyens pour réaliser cette union; l'un tout physique, l'autre tout intellectuel.

La première union est imparfaite et passagère, car rien n'est plus différent de l'âme que la matière, et deux substances si dissemblables ne peuvent jamais parvenir à cette union durable et complète, qui procure un bonheur parfait[1].

L'âme se trompe un instant, elle se fait illusion,

[1] *Lettres sur les désirs*, p. 54.

elle croit aimer, elle croit être heureuse, mais le dégoût qui suit ce semblant d'union, l'avertit bientôt qu'elle n'a pas obtenu ce qu'elle cherchait. Ce que nous appelons faussement amour n'est que l'impulsion fatale et aveugle de la nature, qui néglige la personne, et ne va qu'à la propagation de l'espèce. La durée de cette union toute physique est limitée comme la jouissance qu'elle procure.

Mais l'union de l'âme avec une autre âme sans l'intermédiaire du corps, est d'un tout autre caractère. Ici ce sont deux êtres de même nature qui cherchent à s'unir. Cette union est complète, elle est facile, elle est durable, et le plaisir qu'elle donne n'est pas d'un instant. Ce plaisir est plus vif lorsque les âmes se ressemblent davantage, non par leur substance, qui est la même dans toutes, mais par leurs qualités morales, qui varient à l'infini. Les âmes qui s'aiment chercheront donc à rendre leur ressemblance plus complète, afin de rendre leur bonheur plus complet, et comme c'est la vertu, la beauté morale qui les a attirées l'une vers l'autre, en devenant semblables l'une à l'autre, elles deviendront meilleures. L'amour sera donc un puissant moyen de perfection morale. « C'est ainsi que les anciens ont compris l'amour et l'amitié, car pour eux les deux ne faisaient qu'un; et ils ont trouvé dans cette passion toute morale, le secret de leur force et de leur

grandeur. » En faisant ressortir les avantages de cette union des âmes, Hemsterhuis ne fait que reproduire en les résumant les entretiens immortels du Banquet de Platon et du Banquet de Xénophon. Cependant il ne se contente pas de rappeler simplement la théorie socratique et platonicienne de l'amitié. Il l'étend à l'amour tout entier. Mais en l'élargissant ainsi il l'altère et la fausse; il est à la fois infidèle à Platon et à la vérité. Dans une de ces fictions de poésie antique, comme les aime le dix-huitième siècle, d'une couleur un peu factice, et d'un ton déclamatoire, avec certaines fautes de goût qui sentent l'étranger, Hemsterhuis essaie de montrer comment, dans le même être, l'amour physique et l'amour moral se corrompent et se détruisent mutuellement.

Aristée (c'est le personnage principal du dialogue *Aristée ou de la divinité*, qui raconte sa propre histoire) dans sa jeunesse s'est livré à tout l'emportement de ses désirs, à toute la fougue de ses passions. Il a vécu à Corinthe, où il a connu les plus célèbres courtisanes. Il y trouva le plaisir, mais non le bonheur. « A Sycione, poursuit-il, je logeai dans la même maison avec la jeune Philarète. Elle était charmante, vive, gaie, et aucune des perfections qu'elle tenait de la nature n'avait pu être entamée par l'art de l'éducation. Dès que j'eus vu Philarète,

le reste de l'univers n'eut plus rien d'intéressant... En son absence je faisais tout de travers et plus mal que les autres, hors dans les cas où mon imagination me donnait Philarète pour témoin. En sa présence j'étais et je me sentais invincible. Tout ce que je faisais n'avait qu'elle pour fin et pour but; ma volonté agissait comme si elle avait été la sienne; son bonheur, ses plaisirs, ses désirs étaient les miens, et je n'en avais point d'autres. Je me rappelle que nous nous déclarâmes notre amour réciproque, avec tant de confusion, de désordre et de crainte que si nous eussions eu à confesser des forfaits. »

Mais cette pure union des âmes ne devait pas rester à l'abri des surprises des sens. Le désir physique vint corrompre et détruire l'amour. « ...Nous n'osâmes plus nous regarder. L'innocente et pure Philarète n'existait plus, et moi j'étais comme un homme qui, ayant profané les autels, croit voir des dieux vengeurs le poursuivre[1]. »

On voit qu'Hemsterhuis transporte à l'amour du sexe la théorie que Platon développe dans le Banquet. Mais tout le monde sait que Platon, lorsqu'il célébrait les ravissements de l'amour idéal, ne songeait guère aux femmes. Leur condition dans la société antique les excluait en quelque sorte de l'a-

[1] *Aristée*, p. 41 et suiv.
[2] *Ibid.*

mour. Cette théorie de l'amour platonique faussement appliquée aux relations des sexes, est aussi celle que nous retrouvons dans Dante, dans Pétrarque, dans les Platoniciens de la Renaissance, et qui reparaît dans la seconde moitié du dix-huitième siècle en Allemagne, dans ce grand mouvement d'idéalisme et de poésie, avec Jacobi, Herder, Lavater, Hamann, Gœthe et Hemsterhuis qui se rattache à ce groupe par l'amitié et par la communauté d'opinions[1]. On rencontre ces sentiments antiques, mais altérés par un alliage d'éléments modernes, dans beaucoup de romans du temps, et surtout dans les nombreuses correspondances que notre époque curieuse aime à tirer de l'oubli[2].

Hemsterhuis lui aussi sépare avec soin dans l'amour, le désir de l'âme et l'instinct matériel; il s'attache à montrer qu'ils n'ont rien de commun. L'un n'est qu'une loi générale et nécessaire de la nature, qui n'a pour fin que la perpétuité de l'espèce. L'autre, plus libre, plus désintéressé, s'attache à l'âme, c'est-à-dire à la personne morale; il aspire non pas à une union passagère et à un bonheur fugitif, mais à une union parfaite, éternelle, à un bonheur durable et définitif.

[1] Voy. plus haut, *Vie d'Hemsterhuis*.
[2] Voy., p. ex., *Correspondance de Gœthe et de Mme de Stein; de Gœthe et de Bettina* (*Briefe an ein Kind*).

Si l'auteur, en décomposant ainsi l'amour dans ses éléments, avait voulu montrer seulement que l'affection morale en est la partie noble, divine, immortelle, et qui seule donne à l'amour sa dignité et son prix, tandis que le plaisir des sens, séparé de cette affection plus pure qui l'ennoblit, avilit à la fois celui qui aime et l'objet aimé — cette distinction est parfaitement juste et il n'était pas inutile de la rappeler, à une époque où l'on était assez porté à confondre l'amour avec le plaisir. Ou bien si Hemsterhuis avait voulu montrer, qu'indépendamment de l'amour, une affection toute spirituelle inspirée par de belles qualités morales, peut quelquefois unir même des personnes de sexe différent, il n'eût rien dit que de vrai, et l'affection vive et pure qui l'unissait lui-même à une femme jeune, belle, distinguée, doit faire trouver naturelle sa complaisance pour un sentiment si délicat et si rare.

Mais Hemsterhuis va plus loin : il érige en théorie un fait qui ne peut être qu'une exception; il confond avec l'amitié d'abord et puis avec l'amour lui-même, un sentiment qui n'est ni l'amour ni l'amitié, comme le remarque avec une profonde justesse Labruyère, mais qui est un sentiment à part, car, ajoute le grand moraliste, « pour un homme une femme est toujours une femme et pour une femme un homme est toujours un homme. »

Mais dominé par la théorie poétique et tout antique du *Banquet*, Hemsterhuis ne se contente pas de distinguer dans l'amour les aspirations de l'âme, des instincts physiques; il les sépare absolument; il les met en présence, comme deux principes ennemis dont l'un ne tend qu'à corrompre et à détruire l'autre. »

« L'instant où le premier principe (le désir des sens) trouve sa satisfaction et sa fin, est aussi celui qui détruit l'éternité du second (le bonheur de l'âme), comme l'or perd sa pureté et son prix lorsqu'un métal ignoble et fragile vient s'y mêler. »

Il ne veut pas voir qu'au contraire ce qui fait la noblesse et la beauté de notre nature, c'est qu'en elle ces deux principes s'unissent pour se compléter; que l'instinct physique est ennobli par la sympathie morale, et que la nature arrive ainsi à ses fins indirectement, par un détour qui est comme un hommage rendu à la dignité morale de l'homme. Mais entêté dans son opinion systématique, Hemsterhuis, empruntant l'expédient si fort à la mode au dix-huitième siècle, ne veut voir dans cette harmonie, qui est l'œuvre de la nature, que l'œuvre factice des lois et des conventions humaines.

« Ce sont les lois sociales, dit-il, qui ont réuni ce que la nature a voulu séparer et qui ont destiné l'instinct physique et le désir moral à marcher ensemble, ce qui est aussi absurde que si elles avaient

ordonné à la force centrifuge et à la gravité de prendre la même direction[1]. » Ce n'est pas tout : une fois engagé dans son idée, Hemsterhuis qui ailleurs sait si bien distinguer dans nos croyances, dans nos penchants et dans nos habitudes, ce qui est de la nature et ce qui est de l'homme, ne craint pas d'emprunter à son adversaire le matérialisme, un de ses plus commodes paradoxes, et de soutenir que la pudeur, ce sentiment si délicat à la fois et si puissamment enraciné dans les profondeurs de l'âme, et où se révèle si bien l'union indissoluble et l'intime solidarité de nos deux natures, que la pudeur elle-même est une invention des hommes, une création factice des conventions sociales, « un préjugé absurde, un monstre[2]. »

C'est le cas ou jamais de rappeler au spiritualiste exagéré, qui veut faire de nous des anges, les paroles si sensées et si profondes de Pascal. En effet, ce respect inintelligent, cet excès d'honneur, font plus tort que de bien à l'homme. Au lieu de répéter sans cesse que le corps corrompt l'âme, il serait plus sage et plus vrai de dire que c'est l'âme au contraire qui relève et ennoblit le corps. En les isolant l'un de l'autre, en les condamnant à aimer chacun pour soi et de son côté, on détruit la belle unité, la profonde

[1] Aristée, p. 43.
[2] *Ibid.*

harmonie de notre nature, au grand préjudice de notre dignité morale. De l'amour ainsi séparé en deux que reste-t-il? D'un côté une adoration stérile qui se consume elle-même, qui veut être plus que l'amitié et qui n'ose pas être l'amour; de l'autre, un désir tout physique sans poésie et sans pudeur, au lieu de ce sentiment où les instincts de la matière se rencontrent avec les aspirations idéales de l'âme, qui les transforme et les transfigure par la vertu de sa divine nature.

CHAPITRE VII.

Morale d'Hemsterhuis.

Après avoir étudié psychologiquement la faculté complexe qu'Hemsterhuis appelle *l'organe moral*, examinons les applications qu'il en fait à la vie morale. Puisque l'organe moral n'est autre chose au fond que le désir inné à l'âme qui la pousse à la fois vers ses semblables, vers le bien et vers Dieu; puisqu'il est tout ensemble, le principe de nos devoirs, le mobile de nos actions, la source de nos plus pures jouissances: il est évident que le bonheur et la vertu dépendront de la perfection de cette faculté maîtresse. Plus elle sera puissante et active, plus seront nombreux et étroits les liens qui nous rattachent à nos semblables et à Dieu, et plus aussi l'âme se sentira vivre et agir, et approchera ainsi du suprême bonheur, qui consiste dans l'union la plus complète avec des êtres semblables à elle[1].

Développer par conséquent *l'organe moral* en nous, et avec lui toutes les autres facultés dont l'activité dépend de la sienne, et conformer nos actions

[1] Aristée, *passim*.

et notre conduite « à ses impulsions sacrées, sans nous mettre en souci des institutions et des opinions des hommes[1]; » voilà pour Hemsterhuis le devoir, la sagesse, la vertu et en même temps le bonheur.

Ici nous touchons de suite à un point décisif de la morale du philosophe hollandais.

La perfection de l'*organe moral* est moins encore notre œuvre que celle de la nature. « La nature, dit Hemsterhuis, donne à tous les mêmes facultés, mais ces facultés ont des degrés divers de force, de richesse, de délicatesse[2]. » Or l'*organe moral* qui doit être le principe et la règle de nos actions, est lui-même une faculté naturelle; il offrira donc aussi toutes les diversités que la nature se plaît à créer dans le monde des âmes aussi bien que dans le monde des corps, et cette différence se trouvera augmentée encore des différences que présentent les autres facultés, l'intelligence, l'imagination, la volonté, qui constituent avec lui le caractère moral de l'homme. Hemsterhuis essaie de ramener à quelques divisions précises, toutes les variétés de caractère moral qui naissent du développement inégal de nos facultés et de la prépondérance de l'une d'entre elles sur les autres[3].

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 131.
[2] Aristée, p. 54.
[3] Simon, p. 128.

1° Lorsque toutes les facultés, dit-il, sont également pauvres et faibles, l'homme est au dernier degré de l'espèce humaine; il touche à l'animal; il n'est capable ni de bien ni de mal; c'est la catégorie la plus infime.

2° Les facultés actives, la volonté et l'organe moral, sont-elles faibles, tandis que l'imagination est développée? Ce sera l'imagination qui déterminera la volonté et qui étouffera les mouvements de l'organe moral; et comme l'imagination est elle-même déterminée par la constitution du corps, l'homme de cette seconde classe dépendra réellement de son organisation physique.

3° Est-ce au contraire la sensibilité, c'est-à-dire la partie inférieure de l'organe moral, qui l'emporte sur les autres facultés; l'homme sera l'esclave de ses sentiments, de la haine ou de l'amour, de la colère ou de la pitié, également capable de vice ou de vertu, selon les circonstances.

4° Toutes les facultés sont-elles développées, à l'exception de l'organe moral, on aura un homme réellement vicieux et dangereux. C'est dans cette classe qu'il faut ranger les hommes cruels et les grands scélérats.

5° Enfin les âmes dont toutes les facultés sont également développées, également puissantes, chez lesquelles l'organe moral a toute sa sensibilité, l'in-

telligence toute sa souplesse, la volonté toute son énergie, et l'imagination toute sa richesse, forment en quelque sorte l'élite de l'espèce humaine, la classe des héros et des sages, l'admiration et le modèle des autres hommes.

Cette classification de ce que l'on pourrait appeler les tempéraments moraux, car elle n'est pas sans analogie avec celle que la physiologie a introduite dans l'étude de l'homme physique, cette classification, dans son principe du moins, repose sur une idée très-juste des vraies conditions de la science morale et dont celle-ci n'a pas généralement tenu assez de compte.

Les moralistes en effet se sont bornés trop souvent à déterminer, d'une manière abstraite et purement spéculative, les lois du développement moral de l'homme, mais sans le considérer dans son individualité réelle et vivante. Ils n'ont généralement voulu voir dans l'être moral que la raison et la volonté, qu'ils ont isolées de tout le reste, et supposées les mêmes partout. Ils se sont peu préoccupés des différences que la nature et la société créent entre les hommes et qui les placent à des distances inégales de la perfection morale. De graves problèmes se trouvent ainsi écartés et qui doivent cependant préoccuper la science, puisqu'ils préoccupent et troublent plus d'une fois la conscience humaine.

Hemsterhuis a compris mieux que beaucoup de philosophes de son temps[1], que les facultés de l'âme ne sont ni isolées ni indépendantes les unes des autres; mais qu'elles se mêlent, se combinent et forment comme un organisme vivant, qui peut varier à l'infini suivant les rapports variables et le développement inégal des éléments qui le composent Il a compris aussi que de ces différences dans la constitution morale des hommes résultent des différences dans leur conduite, dont le moraliste doit tenir compte. Mais il fausse cette vue, si juste et si neuve en partie, par une rigueur systématique, hostile à la liberté et à la dignité morale. En effet, nos devoirs, selon notre auteur, dérivent des rapports qui nous lient à nos semblables. Ces rapports eux-mêmes résultent de l'activité de l'organe moral; ils varient donc suivant le degré d'énergie et de sensibilité de cette faculté. Mais nous venons de voir qu'il est des hommes chez lesquels elle est faible, presque nulle, ou bien encore étouffée en quelque sorte par les autres facultés, plus puissantes et plus développées. Il en résulte que ces hommes auront moins de devoirs à remplir que les autres; Hemsterhuis en convient :

« La perfection de l'organe moral diffère dans tous les individus, et par conséquent deux individus ont proprement des devoirs différents à remplir, non

[1] Voy. plus loin.

par rapport aux lois factices de la société, mais par rapport aux lois naturelles et à l'ordre éternel qui dérive de la coexistence des choses. Il y a des hommes dont l'organe moral est si sensible et dont la conscience sent des rapports si éloignés, qu'ils ne peuvent pas pour ainsi dire être membres de la société actuelle[1]. »

Mais la différence de l'organe moral n'a pas pour conséquence seulement de créer des devoirs différents pour chaque homme, elle n'a pas seulement cet effet purement négatif. La faiblesse de l'organe moral produit nécessairement des actes vicieux et criminels. Le vice et le crime, étant les effets naturels d'une âme mal partagée par la nature, ne seront plus à proprement parler un mal moral, imputable à la volonté, digne de châtiment et de mépris: « Celui qui a l'organe moral le moins sensible, a proprement et naturellement le moins de devoirs à remplir; il est en même temps l'être le moins parfait, et c'est en quoi consiste la seule raison véritable de la constitution de ces êtres malheureux qui se sont rendus célèbres par des cruautés atroces[2]. » Ici la question se complique d'un nouveau problème : celui de la nature et de l'origine du mal. L'idée qu'Hemsterhuis se fait du mal, sera pour beaucoup dans la solution qu'il donne du problème moral.

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 130.
[2] *Ibid.*

Il est inutile de le rappeler : l'esprit de la philosophie du dix-huitième siècle n'est pas celui de l'orthodoxie religieuse, et Hemsterhuis est de son siècle. Ses idées sur l'homme et sur Dieu peuvent s'expliquer le plus souvent par une sorte de réaction et d'opposition contre certaines parties du dogme chrétien, qui, interprétées dans un sens exclusif et étroit par la théologie du temps, pouvaient paraître hostiles à la liberté et à la dignité de l'homme, et blesser ainsi la croyance la plus chère d'un disciple de Socrate et de Rousseau. Tel est aussi le problème du mal. La théologie, en insistant fortement sur la corruption originelle de l'homme, afin de le ramener à Dieu par le sentiment même de sa misère et de son indignité, est exposée à faire trop peu de cas de la personnalité morale. Hemsterhuis, comme pour relever la volonté humaine de cette déchéance qui la dégrade et peut la décourager, proclame que l'homme est naturellement bon. Le mal à ses yeux n'est pas l'œuvre d'une volonté originellement corrompue ; c'est un accident de la nature et du hasard, une imperfection, une maladie dont nous apportons le germe en naissant et qui produit, en se développant, des accidents dont la gravité dépend de la force ou de la faiblesse de notre constitution morale. Aussi envisage-t-il le mal moral comme le médecin envisage le mal physique. Il l'observe, il en décrit toutes les

formes, et les classe avec autant de précision et de sûreté que le savant qui observe et classe les phénomènes où la volonté de l'homme n'a aucune part, mais que gouvernent les lois inflexibles de la nature.

« Le vice et le crime ne sont des maux que pour ceux qui en souffrent; leur effet est un mal, et non leur cause. Le vicieux et le criminel ne sont que d'une espèce inférieure; la nature les a placés au plus bas de l'échelle des êtres humains, tout près de l'animal ou de la plante. Ils méritent la pitié, mais non la colère ou le châtiment[1]. »

« La différence entre le juste et le méchant, entre Aristide et Phalaris, tient à la différence de l'organe moral, qui est puissant chez le citoyen d'Athènes, faible chez le tyran de Phalère. Il manque à Phalaris la partie qui fait la beauté d'Aristide, car si Phalaris avait pu se mettre à la place du malheureux qui gémissait dans le taureau, pense-t-on qu'il eût été assez insensé pour être cruel[2]? »

Enfin comme pour ne pas laisser de doute sur sa pensée, il la résume en ces paroles qu'on dirait empruntées à Spinoza, car pour le fond comme pour la forme, elles sont conformes à la doctrine contenue dans l'*Ethique :*

« Nos vices et nos vertus dérivent de notre nature

[1] Aristée, p. 56.
[2] *Ibid.*, p. 58.

comme l'égalité des rayons d'un cercle dérive de la nature du cercle[1]. »

Hemsterhuis toutefois se ravise, comme s'il reculait devant les conséquences fâcheuses qu'entraîne après elle cette explication trop indulgente qu'il donne du mal moral. Car enfin, si nos vices et nos vertus dérivent de notre nature morale aussi nécessairement que les rayons du cercle dérivent de la nature du cercle, que deviennent la liberté, la responsabilité ? Le châtiment qu'on inflige aux coupables n'est qu'une barbare absurdité, et le fatalisme est le dernier mot de la destinée humaine.

Aussi s'empresse-t-il de rendre à la liberté humaine une partie de ce qu'il lui a enlevé d'abord.

« Nos facultés, dit-il, avec leurs degrés divers de puissance et de faiblesse, sont l'œuvre et le don de la nature. Mais l'usage que nous en faisons, la direction que nous leur imprimons, l'harmonie que nous établissons entre elles, voilà notre œuvre.

« L'homme est doué plus ou moins de principe moral, d'intelligence et de volonté. La richesse de ses facultés, il les doit à la nature ; mais leur harmonie, il la doit à ses travaux. S'il manque de quelqu'une de ces facultés, s'il les a pauvres et faibles, s'il ne sent pas leur dissonnance, dans le fond il n'est ni reprochable ni à plaindre. Comparé à d'autres, il

[1] Aristée, p. 52.

est plus ou moins parfait; mais il est ce qu'il est. Supposons ces facultés tellement petites qu'il ne fasse que végéter, et qu'il approche de la nature de cet arbre, — trouvez-vous cet arbuste reprochable ou à plaindre ?[1] »

Cette part faite à la liberté et à la responsabilité est-elle suffisante et peut-elle prévenir les conséquences qui découlent d'une morale aussi peu exigeante ?

Nous ne le pensons pas. Car si nous pouvons développer nos facultés, mais jusqu'à une certaine limite seulement, fixée d'avance, et sans pouvoir sortir de la catégorie dans laquelle on nous enferme, la fatalité qui pèse sur nous, pour être un peu allégée, n'en existe pas moins. Hemsterhuis, nous le répétons, a eu le mérite de comprendre, que la volonté de l'homme n'est pas une faculté abstraite, tout à fait indépendante des autres, mais qu'elle est engagée et comme engrenée dans un ensemble de forces et d'instincts, qu'elle n'a pas crées, et dont elle subit l'action tout en les dominant. Il a constaté également que ces forces, ces instincts, différents dans chaque individu par leur intensité et par les proportions variables dans lesquelles ils se combinent entre eux, placent chacun de nous dans des conditions différentes, plus ou moins favorables à l'accomplis-

[1] Aristée, p. 54.

sement de ses devoirs, et constituent ce qu'on pourrait appeler notre *idiosyncrasie morale*. Par là il rattache la morale et l'éducation à leurs fondements naturels; il les ramène à l'étude psychologique du caractère de l'homme.

Mais son erreur est de vouloir fixer d'une façon définitive et trop absolue ces limites tout idéales, que la volonté rencontre dans les instincts naturels, mais qu'elle peut reculer indéfiniment. Il considère le caractère, ou, comme il l'appelle, le *composé* de l'homme, comme quelque chose de trop arrêté et achevé; il prétend en déduire avec rigueur nos actes et notre conduite, et faire dépendre ainsi notre destinée tout entière de la différence originelle de nos facultés ou de la prépondérance accidentelle de l'une d'entre elles sur les autres. Pour un peu plus d'imagination ou de volonté, pour un peu moins d'intelligence ou de sensibilité, me voici condamné presque irrévocablement au vice ou au crime, tout comme l'excès ou l'insuffisance de tel ou tel principe organique me prédestine à l'apoplexie ou à la phthisie.

Sans doute, Hemsterhuis ne nie pas la liberté, nous savons avec quel soin il s'attache à la défendre contre toutes les objections. Néanmoins dans sa doctrine morale il lui fait la part trop petite, et trop grande celle de la nature. Il méconnaît sa puissance infinie de développement et de progrès; il ne paraît

pas soupçonner les prodiges qu'elle peut opérer, les victoires qu'elle peut remporter sur une nature ingrate ou rebelle. Il ne pouvait en être autrement, du moment qu'il place le principe et le ressort de la vie morale, non pas dans la volonté libre, mais dans une faculté qui participe de la fatalité de l'instinct et du désir. Mais c'est précisément dans la volonté, dans *la bonne volonté*, comme dit Kant, que réside la force et la dignité de l'être moral. Réaliser par la volonté le devoir conçu par la raison, modifier, transformer même nos instincts naturels d'après cette conception comme d'après un modèle, voilà le bien. S'abandonner au contraire à la fatalité de la nature, voilà le mal. Le bien et le mal moral sont donc l'œuvre de la volonté, et non pas comme incline à le croire Hemsterhuis, en grande partie l'œuvre de la nature, qui, dotant les uns mieux que les autres, condamne ceux-ci au vice, appelle ceux-là à la vertu, et ne laisse à la volonté que le pouvoir médiocre de modifier, dans des limites restreintes et arbitrairement fixées, les bonnes ou les mauvaises dispositions dont elle a fait entre les hommes le capricieux partage. La volonté fait plus que perfectionner la nature; elle la corrige, la transforme, et souvent même la crée en quelque sorte une seconde fois. L'homme, pour parler comme Leibniz, contient en lui tous les *possibles*, et c'est en définitive sa volonté qui doit et qui

peut réaliser les uns de préférence aux autres. La diversité des facultés et des instincts dans chaque homme, les circonstances particulières où il est placé, rendent le travail plus facile ou plus difficile à l'un qu'à l'autre; créent à chacun des obligations diverses, et rendent plus excusables aussi certaines fautes. Mais cette inégalité n'a rien d'absolu, rien de définitif; elle ne supprime en aucune façon la tâche morale qui est imposée à chacun, ni la possibilité de la remplir. Différents pour tout le reste, c'est précisément par la liberté morale que les hommes sont égaux entre eux. Tous n'arrivent pas également vite au bien, mais tous peuvent y arriver. Les chemins sont différents, le but est le même.

Hemsterhuis en restreignant trop le pouvoir de la volonté, ne s'aperçoit pas qu'il ôte à la dignité morale de l'homme tout ce qu'il enlève ainsi à la volonté pour le donner à la nature.

D'ailleurs cette distinction qu'il établit entre le mal qui vient de la nature, et le mal qui vient de la volonté, soulève dans la pratique de graves difficultés auxquelles notre auteur ne peut échapper que par un parti extrême.

En effet, si dans toute action coupable il faut distinguer deux parts, celle de la nature et celle de la volonté, et que sur la dernière seulement doivent tomber la responsabilité et le châtiment, comment

la justice des hommes pourra-t-elle discerner dans les actions ce qui appartient à la nature et ce qui appartient à la volonté? Ne sera-t-elle pas inévitablement exposée à être injuste, ou par trop de sévérité en punissant la volonté des fautes de la nature, ou par trop d'indulgence en rejetant sur la nature les fautes de la volonté?

Hemsterhuis, pour être conséquent avec lui-même, est obligé de refuser à la justice humaine le droit de juger les actions coupables dans leur principe, et de ne lui laisser que celui de réprimer les effets extérieurs du mal qui peuvent troubler l'ordre et la sécurité de l'État. Le mal lui-même en effet, l'intention coupable doit échapper au juge, incapable de discerner si le mal commis l'a été volontairement ou fatalement.

« Juger laquelle de ces deux imperfections (celle qui vient de la nature, et celle qui vient de notre défaut d'énergie) est cause d'une action déterminée d'où résulte le mal, c'est une faculté que Cécrops n'a pas su donner à son Aréopage, d'ailleurs l'Aréopage juge non du degré de perfection ou de vice, son emploi est moins pénible, il juge du crime, et il est plus facile de prouver à un Athénien que son action est contraire à la loi de Solon que de lui prouver de quelles imperfections de sa nature elle résulte[1]. »

[1] Aristée, p. 56.

Cependant l'expérience de tous les temps et le témoignage de la conscience donnent tort à Hemsterhuis. Incontestablement la justice veut plus que réprimer seulement les effets extérieurs du mal. C'est la cause cachée de ce mal qu'elle veut atteindre; c'est l'intention qu'elle veut punir. Supposons, en effet, qu'un crime prémédité n'ait pu être exécuté complétement pour des raisons indépendantes de la volonté du coupable; la justice punit presqu'aussi sévèrement que si le crime avait été consommé. Qu'au contraire, d'irréparables malheurs suivent une action, mais sans qu'une intention criminelle s'y laisse découvrir, la justice punit très-légèrement, et souvent même, absout.

Ce ne sont donc pas les effets du crime, mais l'intention criminelle qui est la mesure de la punition; le juge fait précisément l'inverse de ce qu'Hemsterhuis veut qu'il fasse, et la conscience du coupable qui accepte sans murmure le châtiment d'un crime qu'il a prémédité, mais qu'il n'a pas pu mener à terme, prouve bien que la justice des hommes est d'accord avec la loi naturelle.

Si la justice humaine, selon Hemsterhuis, est incompétente pour apprécier la valeur morale de nos actes, l'opinion, cette justice de la foule, le sera moins encore à ses yeux.

« Nous sommes juges iniques les uns des autres, »

dit-il, et il recommande au sage de ne pas se mettre en peine, ni des institutions des hommes ni de l'opinion de la foule. Hemsterhuis veut-il simplement dire que l'opinion publique est un juge souvent crédule et passionné dont le sage doit se défier, et qu'entre son témoignage et celui de sa propre conscience il ne doit pas hésiter? Il aurait énoncé alors une vérite incontestable sans doute, mais banale, et la banalité n'est pas le défaut de cet ingénieux penseur. Cette opinion est une conséquence de sa théorie morale. Le bien pour lui, comme pour Platon, consiste essentiellement dans le développement harmonieux de nos facultés. Les actes moraux eux-mêmes ont peu de valeur à ses yeux, car ils ne sont pas toujours l'expression fidèle de l'état de notre âme. Ils sont souvent l'effet de l'habitude, de l'imitation, de l'obéissance passive, et ont pour mobile la crainte ou l'intérêt. L'opinion publique et la justice des hommes ne voient que nos actes; la conscience seule peut connaître et apprécier nos dispositions intérieures; elle seule est donc juge du bien et du mal. « Comptez que ce n'est pas sur les crimes ou sur les belles actions que Minos et Rhadamante jugent les âmes dans les enfers : c'est sur le degré de cette harmonie qui mesure la pureté de la conscience et la vigueur de la vertu. »

C'est donc le principe même sur lequel repose sa

philosophie, c'est aussi l'influence de certaines doctrines, dont nous parlerons plus loin, qui ont conduit Hemsterhuis à marquer fortement et même à exagérer les droits de la conscience individuelle, et à établir non-seulement une distinction, mais même une opposition, entre la société et l'individu, entre la loi naturelle et les lois sociales, entre le tribunal de la conscience et de la raison, et celui de l'opinion publique.

Il résume toute sa théorie dans cette phrase courte, mais significative et grosse de conséquences périlleuses : « Brutus en tuant César commit peut-être un crime contre les lois de la société. Mais dans l'âme de Brutus cette action était sans doute conforme à l'ordre éternel[1]. »

On comprendra bien le véritable sens et la portée de ces paroles quand nous les aurons rattachées au mouvement général des idées morales du dix-huitième siècle. Pour le moment nous ne les considérons que théoriquement et nous comprenons que cette opinion, prise dans un sens général et absolu, peut paraître excessive et même fausse; car la conscience elle-même à laquelle Hemsterhuis accorde tout ce qu'il refuse aux lois sociales, à la justice humaine et à l'opinion, se tourne contre lui. Comment expliquer en effet ce besoin de considération et d'estime

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 130.

inné à tout homme ; ce respect de l'opinion qui exerce son empire dans les âmes les plus corrompues et les plus viles? D'où vient ce mouvement qui, avant toute réflexion, nous arrache l'admiration ou l'indignation en présence d'une action vertueuse ou criminelle? Non-seulement nous voyons dans nos semblables des juges naturels, mais nous-mêmes nous nous constituons les juges d'autrui. En outre Hemsterhuis n'a-t-il pas vu qu'en recusant l'opinion d'autrui, il se condamnait lui-même par la plus étrange contradiction? N'a-t-il pas fondé toute sa morale sur l'organe moral, et l'organe moral qu'est-ce, sinon cette faculté, « qui nous fait juger nous-mêmes comme du centre d'un autre individu? » Ce même dédain pour les arrêts de la justice humaine et de l'opinion publique, mais corrigé cette fois par un sentiment plus juste de notre dignité morale, lui fait aussi rejeter cette forme tout extérieure et matérielle, que l'imagination aime à donner à la justice divine, qu'elle se représente distribuant des punitions et des récompenses, et jugeant les actes plutôt encore que les intentions cachées qui les inspirent. « Vis-à-vis de quelque face de l'univers que se tourne l'âme, elle portera toujours en soi le Paradis ou les Enfers, et elle n'en a point d'autre à espérer ni à craindre. Son organe moral lui tiendra lieu d'un juge sévère. Ce paradis ou ces enfers ne sont ni punitions ni récompenses : ce sont

les suites nécessaires de la constitution de l'individu[1]. »

La conscience, voilà donc en définitive le seul juge, la seule loi dont Hemsterhuis reconnaisse la légitimité et l'autorité. A la conscience seule il appartient de se prononcer sur la valeur morale de nos actions, et de leur distribuer l'éloge ou le blâme, la punition ou la récompense.

La conscience possède-t-elle en effet cette infaillibilité qu'Hemsterhuis lui reconnaît? Oui, s'il est vrai que la conscience n'est autre chose qu'un reflet du bien absolu, de l'ordre éternel des choses, qui éclaire notre âme. Nulle autorité alors n'est supérieure à la sienne, toutes la supposent et n'en sont que des traductions imparfaites; elle les juge et les corrige, car elle est la raison divine qui s'est révélée à nous.

Si Hemsterhuis avait saisi dans la conscience ce caractère absolu et immuable, rien n'eût été plus légitime que l'infaillibilité qu'il lui reconnaît, et la supériorité qu'il lui accorde sur toute autre autorité morale. Mais s'il avait reconnu dans la conscience la raison éternelle et divine, il l'aurait reconnue égament quoique affaiblie souvent, dans la justice humaine, dans l'opinion publique, et il n'eût pas dépouillé la loi morale de toutes ses sanctions au profit de la conscience individuelle. Mais réduite, chez Hem-

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 161.

sterhuis, malgré l'élément rationnel qu'il s'efforce d'y introduire[1], à n'être qu'une aspiration, un désir, un instinct, la conscience peut-elle prétendre à être le juge incorruptible et éclairé de notre conduite morale, surtout ayant à remplir la tâche délicate que lui impose notre auteur, de distinguer dans notre conduite ce qui appartient à la fatalité de la nature, et ce qui appartient à la libre détermination de la volonté? N'est-ce pas trop demander à l'instinct que de lui demander d'être son propre juge, et n'est-ce pas à tout le moins l'embarrasser fort et l'exposer à la tentation de conspirer avec la passion égoïste, et de rejeter sur la nature les fautes de la volonté, pour se soustraire par cette commode confusion à la responsabilité et aux remords?

Toutefois l'examen purement théorique que nous venons de faire de cette doctrine originale et hardie, où de nobles aspirations et d'incontestables vérités sont gâtées par de graves erreurs, ne suffit pas pour la connaître et pour la juger complétement.

La morale d'Hemsterhuis n'est pas seulement une doctrine; c'est une date; elle a une valeur et une importance historiques.

On peut dire que c'est au dix-huitième siècle que la morale philosophique s'est sérieusement constituée, et que tous les problèmes qui intéressent et préoc-

[1] Voy. chap. V, *Organe moral.*

cupent la conscience humaine ont été sérieusement posés et discutés.

On nous permettra donc, dans l'intérêt même de notre sujet, après avoir considéré la théorie morale d'Hemsterhuis dans ses rapports avec les principes absolus de la raison et les faits incontestables de la conscience, de la replacer dans le mouvement d'idées où elle a pris naissance, et sur lequel elle a elle-même exercé une influence qu'on ne peut méconnaître.

Personne n'ignore que le sensualisme de Loke, en subordonnant à l'expérience toutes les conceptions de la raison, avait contribué déjà à l'affaiblissement des vérités morales. Ce que Loke avait commencé, le matérialisme l'acheva. La morale, que le sensualisme avait déjà réduite à la recherche habilement raisonnée du bonheur, n'est plus pour le matérialisme que la poursuite du plaisir, la brutale satisfaction de tous les appétits. En présence de ces doctrines, qui trouvaient dans l'esprit du temps un puissant complice, des protestations s'élevèrent cependant sur divers points du monde philosophique. En France, ce furent Rousseau, Turgot, Montesquieu, quelquefois Diderot lorsque son cœur parlait plus haut que son esprit, et Voltaire lorsque le bon sens était blessé; en Angleterre, Hutcheson, Smith, Reid; en Allemagne, Jacobi, Herder, Hamann, Mendels-

sohn et d'autres encore, qui, chacun à sa manière, s'efforcèrent de restituer à la nature humaine la meilleure partie d'elle-même, en combattant les fâcheuses conséquences de la morale du plaisir et de l'intérêt.

La doctrine morale d'Hemsterhuis est sortie en partie de cette réaction contre la philosophie matérialiste. Par sa théorie de l'*organe moral*, dont nous avons montré les défauts, et dont il est temps maintenant de faire ressortir les mérites, Hemsterhuis montre qu'il y a dans l'homme une force supérieure et même étrangère au corps, et dont la nature, les facultés, l'origine et la destinée sont profondément distinctes de l'organisme auquel elle est liée. Il montre que, tandis que la nature animale ne va qu'à la satisfaction égoïste de ses appétits, et ne cherche dans les réalités qui l'entourent que des moyens pour y parvenir, cette nature immatérielle de son côté, obéissant à d'autres lois, à d'autres besoins, tend à sortir du cercle étroit où l'enchaînent ses instincts physiques, à s'attacher d'une affection désintéressée à des réalités immatérielles comme elle, à la vérité, à la justice, à la vertu, aux autres âmes, à Dieu, et dans cette union trouve des jouissances qui n'ont rien de commun avec celles que demandent les sens et que donne la matière.

Toutefois cette protestation contre les doctrines matérialistes n'est pas la partie la plus originale et

la plus intéressante de la théorie d'Hemsterhuis : ce n'était pas de ce côté seulement que la vie morale était menacée.

En dehors du matérialisme, dont l'action était plus puissante encore sur les idées que sur les mœurs, et qui régnait surtout dans les hautes régions de la société élégante et lettrée, subsistaient toujours les principes de la morale éternelle, protégés à la fois par la conscience individuelle et par les enseignements de la religion. Mais ces principes s'étaient altérés et affaiblis sous l'influence de la routine, des conventions de la mode et de l'opinion, et de la préoccupation toujours croissante des intérêts positifs et pratiques. La théologie de son côté était impuissante à conjurer le mal. Elle avait elle-même perdu quelque peu les grandes traditions de discipline morale et de direction spirituelle des Bossuet et des Fénelon. Elle s'était rétrécie en un étroit formalisme, qui se contentait de l'obéissance passive et de la pratique extérieure, et remplaçait la crainte de Dieu par la crainte des châtiments.

C'est contre cette morale de convention et de forme que s'élevait en France, aussi vivement que contre le matérialisme lui-même, la parole ardente de Rousseau.

Mais c'est surtout en Allemagne que cette protestation fut vive et que Rousseau rencontra des dis-

ciples, car c'est en Allemagne que ce formalisme moral avait trouvé une forme systématique et scientifique, et reçu en quelque sorte une consécration officielle dans la philosophie de Wolf. Cette philosophie, très-puisssante et très-respectée en Allemagne vers le milieu du dernier siècle[1], et dont le siége principal était l'Académie de Berlin, se proclamait elle-même l'héritière de Leibnitz, et se flattait même d'avoir développé, éclairci, rendu populaires les doctrines du maître.

On ne peut méconnaître les services que Wolf a rendus à la philosophie. En s'efforçant de rendre claires et évidentes pour tout le monde les vérités de la morale et de la religion naturelle, en essayant d'en donner une démonstration logique et rationnelle, il a travaillé à les soustraire à la fois aux atteintes du scepticisme athée et matérialiste et à la domination intolérante de l'orthodoxie piétiste. Il a servi la cause de la raison et de la liberté.

Mais il faut reconnaître aussi que Wolf, en voulant tout expliquer, tout démontrer, tout formuler, rendre toutes les vérités accessibles à tout le monde; en niant tout ce qui n'est pas susceptible d'évidence

[1] *Sur la philosophie de Wolf et son influence*, voy. surtout: *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, *von Carl Biedermann*, 2 vol. Leipzig 1858; Julian Schmidt, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod*, 2 vol.; Chr. Bartholmess, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, 2 vol. Paris 1851.

démonstrative; en sacrifiant aux abstractions logiques non-seulement le sentiment et l'imagination, mais la raison elle-même, il faut reconnaître, disons-nous, que Wolf a affaibli les fortes doctrines de Leibnitz, qu'il a appauvri, rétréci la philosophie et gâté ainsi les services qu'il lui a rendus[1]. C'est surtout dans sa Morale que se montrent le caractère et les défauts de cette école. Il nous importe de la connaître, si nous voulons bien comprendre celle d'Hemsterhuis, qui en est la complète antithèse.

La morale telle qne la conçoit Wolf et telle qu'on la trouve dans ses ouvrages et dans ceux de ses disciples, aujourd'hui oubliés, est un ensemble systématique de règles et de préceptes géométriquement déduits de la conception abstraite du Bien ou de la Perfection, qui embrassent toutes les situations de la vie morale, descendent jusqu'aux accidents les plus futiles, et offrent pour tous les cas une prescription inflexible. Tout est prévu, tout est fixé; les règles de convenance et d'étiquette sont assimilées aux devoirs les plus impérieux et les plus sacrés, formulées avec la même rigueur, et proclamées avec la même solennité[2]. Rien n'est laissé à l'initiative de l'individu, à

[1] Voy. plus haut, chap. IV : *Des facultés intellectuelles*, et plus loin, chap. X : *Aristée ou de la divinité*.

[2] Dans sa Morale, Wolf recommande de ne pas se moucher à table, de ne pas mettre en bouche de gros morceaux. Il ne veut pas non plus

l'inspiration du moment, à l'imprévu des circonstances. On ne tient nul compte des dispositions particulières de chacun, de la diversité des aptitudes, des penchants, des facultés. La même mesure s'applique à tous; le niveau d'une uniforme et monotone égalité s'étend sur tout le monde moral. Le devoir affecte la rigueur inflexible d'une consigne militaire, et exige une passive obéissance. On songe, en étudiant cette doctrine raide et minutieuse, au régime de caserne, que Frédéric-le-Grand, à la même époque, avait établi dans ses États, comme s'il avait voulu mettre en pratique la philosophie de Wolf.

Cette morale, hostile au sentiment et à l'imagination, était faite pour étouffer et non pour développer la liberté et la personnalité, pour déprimer les âmes et non pour les affranchir. Car elle s'imposait despotiquement, au nom de l'autorité officielle de l'école, de l'opinion publique, des convenances sociales, plutôt qu'au nom de la conscience et de la raison éternelle. Elle ne présentait à l'homme qu'un idéal mesquin de bon sens pratique et de vertu bourgeoise; elle l'empêchait de prendre conseil de lui-même, et lui faisait craindre bien plus de choquer les

qu'on contrarie les goûts des personnes dont on veut se concilier l'estime et l'amitié. Un tel ne peut souffrir les perruques poudrées : ne pas poudrer sa perruque en l'allant voir (*Pensées raisonnables sur les actions de l'homme*, *Vernünftige Gedanken über des Menschen Thun*, § 437).

idées reçues, le jugement d'autrui, les règles établies, que sa propre conscience.

Aussi voyons-nous s'élever contre cette philosophie artificielle et pédante une phalange d'écrivains ardents, inspirés, éloquents, pénétrés à la fois de l'influence contemporaine et vivante de Rousseau, et pleins des souvenirs et des idées de l'antiquité. C'est Jacobi, Herder, Hamann, Claudius, et plus tard pour continuer le mouvement, Gœthe et toute la littérature romantique de l'Allemagne. Hemsterhuis se rattache par plus d'un côté à ce groupe. Il écrit, il est vrai, en français, et ses idées revêtues de formes et d'images antiques, semblent étrangères aux passions et aux luttes du temps. Mais Hemsterhuis n'a pas vécu seulement en Hollande, où d'ailleurs les idées allemandes pénétraient facilement et vite. Il a vécu longtemps au milieu des écrivains que nous venons de nommer; il était lié avec eux par un commerce assidu de conversation et de correspondance, et les témoignages que nous avons produits, prouvent que ses idées et ses ouvrages n'ont pas été sans influence sur eux. Hemsterhuis peut donc être considéré comme un des leurs.

Ce qui domine en effet chez ces esprits généreux et enthousiastes est aussi ce qui nous frappe chez Hemsterhuis : le sentiment énergique et tout socratique de la dignité morale de l'homme; la confiance

dans la pureté de nos instincts naturels, dans l'infaillible jugement de la conscience individuelle. Inspirés par l'admiration poétique des beaux modèles de vertu antique et d'héroïsme moral, guidés aussi par les fines analyses de psychologie morale de quelques philosophes anglais, ils s'attachent à remettre en lumière et en honneur, non-seulement dans la morale, mais aussi dans la poésie, dans l'art, dans la littérature, ce principe inné, primitif, cet instinct naturel, méconnu également par le rationalisme de Wolf, et par la théologie du temps, et qui antérieurement aux lois et aux institutions civiles, pousse l'homme à la justice, au bien, par sa seule vertu propre, sans le secours d'aucune force extérieure. Ce principe, sentiment, instinct, conscience, loi naturelle, sens moral, quel que soit le nom qu'il ait reçu, voilà aux yeux de ces philosophes, le seul mobile légitime, la règle infaillible, et le juge souverain de nos actions.

Les formules abstraites du devoir, les lois imposées par les législateurs, par la société, par l'opinion publique, ne sont qu'une forme extérieure, une expression artificielle, souvent infidèle, de cette loi naturelle et divine, inscrite au plus profond de notre âme.

La soumission docile à cette autorité, toute de forme et de convention, ne produit qu'une vertu de surface et d'apparence, à laquelle manquent la vie,

l'élan spontané, la liberté. On n'est pas homme de bien par cela seul qu'on fait ce qu'ordonnent les traités de morale, les codes, les lois de la société, pas plus qu'on n'est poëte ou orateur par cela seul qu'on suit les règles de la poétique et de la rhétorique. La vertu suppose, elle aussi, « du ciel l'influence secrète. »

Nous ne sommes pas vertueux seulement par nécessité, par obéissance, par contrainte; nous le sommes naturellement, librement, parce que nous aimons la vertu, parce que noüs nous sentons attirés vers elle par une irrésistible sympathie, par le charme tout-puissant de sa beauté. L'homme de bien n'est pas l'esclave qui accomplit sa tâche pour échapper au châtiment; ce n'est pas l'ouvrier qui fait sa journée pour gagner son salaire; c'est plutôt l'artiste inspiré qui, insoucieux de l'opinion, oublieux du gain, l'œil fixé sur la perfection idéale, produit son œuvre pour obéir au Dieu intérieur qui le possède.

Une conséquence naturelle, mais périlleuse dans ses applications, de cette prépondérance accordée au sentiment individuel, c'est que l'homme doit être préoccupé avant tout d'être lui-même, d'écouter sa propre conscience, plutôt que les préceptes de l'école, les commandements de la loi écrite, les jugements de l'opinion.

A l'agent moral seul appartient de décider en der-

nier ressort par une intuition directe et spontanée ce qui dans chaque situation est son devoir et son droit; aucune théorie philosophique ne saurait prévoir et fixer d'avance les complications infinies d'événements et d'accidents dont se compose la vie, et enfermer toutes les individualités dans le cadre inflexible de ses préceptes. Une action ne peut être bien appréciée et bien jugée que par la conscience même d'où elle est sortie. Il est des circonstances qui déroutent toutes les théories. Le génie moral comme le génie poétique a ses licences, ses hardiesses, qu'il impose et qu'il fait accepter, et qui pour n'être pas conformes aux règles établies n'en sont pas moins conformes au bien, au beau absolus.

Il est des actes accomplis à la pleine lumière de la conscience, dans toute la liberté d'une volonté droite et maîtresse d'elle-même, sans ombre de pensée criminelle ou égoïste, que les lois écrites, l'opinion, la morale établie condamnent, mais que le juge intérieur absout.

Hemsterhuis a résumé les principes et les conséquences de cette doctrine dans ces paroles que nous avons citées plus haut : « Brutus, en tuant César, commit peut-être un crime contre les lois de la société, mais dans l'âme de Brutus cette action était sans doute conforme à l'ordre éternel. » Jacobi l'a développée avec l'exaltation de sentiment, avec la har-

diesse véhémente de langage qui le caractérisent, dans cet éloquent passage qui va même, par delà Wolf, jusqu'à l'adresse de Kant et de l'impératif catégorique :

« Oui je suis cet athée et cet impie qui voudrait mentir comme mentit Desdemone mourante ; tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir à sa place ; tuer comme Timoléon ; violer son serment et la loi comme Épaminondas et Jean de Witt ; se déterminer au suicide comme Othon ; être sacrilége comme David ; arracher même des épis le jour du sabbat, uniquement parce que j'aurais faim et que la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi[1]. »

Cette morale libre et hardie, généreuse et enthousiaste, mais dangereuse par les abus qu'elle pouvait amener, était une légitime protestation, une réaction utile, contre la raideur scolastique et la tyrannie dogmatique de la philosophie de Wolf. En rétablissant l'autorité méconnue de la conscience intime et du sentiment individuel, en débarrassant la volonté de ce réseau de prescriptions et de règlements qui l'étouffaient, et en la rattachant aux racines les plus profondes de notre vie spirituelle, Hemsterhuis, Jacobi et leurs disciples rendirent la morale plus vi-

[1] *Brief an Fichte*, p. 23. Déjà dans le roman de Woldemar, Jacobi soutenant sa thèse favorite par la bouche d'un des personnages, en appelle au témoignage d'Hemsterhuis (*Jacobi's Werke*, t. V, p. 120 ; voy. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. II, p. 439).

vante, plus libre, plus tolérante, plus humaine. Ils y intéressèrent le cœur, la passion, l'imagination, toutes les forces vives de notre nature; ils rétablirent l'alliance antique et platonicienne du bien et de la beauté, de la raison et de l'amour, de la vertu et du bonheur. Les bienfaits de cette réaction s'étendirent plus loin, jusqu'à la littérature, à l'art, à la science même. L'imagination, le sentiment, l'inspiration originale et spontanée, chassés par le raisonnement, sacrifiés au respect superstitieux des règles établies, à l'imitation servile de modèles académiques furent remis en honneur. La froide et pédantesque école de Gottsched, qui avait despotiqnement régenté la littérature comme celle de Wolf avait fait la philosophie, tomba dans un oubli et un discrédit complets. La critique aussi s'éleva et s'élargit. On apprit à comprendre et à admirer les formes diversement originales, mais également belles, qu'a revêtues le génie de l'humanité aux différentes époques et chez les différents peuples. On commença à acquérir le véritable sens des littératures, des religions, des langues étrangères; on étudia, on comprit mieux l'antiquité classique. C'est alors que se prépare la belle et féconde époque de régénération poétique et littéraire, l'époque des Klopstock, des Winckelmann, des Lessing, des Herder et des Heyne, et qui est en quelque sorte déjà le dix-neuvième siècle.

Toutefois, à côté de ces avantages, les inconvénients de la morale du sentiment individuel, que nous avons déjà signalés dans l'étude théorique de la morale d'Hemsterhuis, devaient aussi se produire. Il devait arriver et il arriva en effet, car la pente était glissante, et la limite facile à franchir, que le sentiment individuel, dégagé de toutes les entraves, isolé de tous les contre-poids qui le retiennent et le modèrent, proclamât sa liberté absolue, sa souveraine indépendance en face des lois, des institutions sociales, de l'opinion publique comme ayant en lui-même sa suprême et inviolable sanction.

Sans doute, nous l'avons fait remarquer déjà, dans la pensée d'Hemsterhuis et de Jacobi, le sentiment qu'ils placent ainsi au-dessus de tout, n'est au fond que la raison elle-même, sous sa forme instinctive et spontanée. C'est un instinct supérieur à tous les autres, et qui nous pousse naturellement vers Dieu, c'est-à-dire vers le bien. Néanmoins la distinction indispensable entre la raison et le sentiment n'était point faite, et la passion, naturellement dominatrice, devait profiter de cette confusion pour s'emparer du gouvernement de la vie morale. Aussi voit-on la volonté s'effacer peu à peu devant la fatalité des instincts naturels. On s'habitue à considérer la vertu comme un don naturel et non plus comme une conquête laborieuse; le crime comme une maladie,

comme le signe d'une prédestination fatale. On est vertueux, non par devoir, mais par tempérament, par inspiration. On essaie de transporter dans la vie les caprices et les fantaisies de l'art ; on érige en théorie les entraînements et même les écarts de la passion. On affecte de ne voir dans les institutions, dans les lois sociales, qu'une humiliante servitude. On a honte de pratiquer les vertus bourgeoises et banales. On évite de ressembler à tout le monde. On court après l'extraordinaire et l'excentrique, et souvent, en attendant les rares occasions où il est permis d'être un héros, on néglige les occasions journalières où il est nécessaire d'être honnête homme.

Ces conséquences de la morale du sentiment se montrent dans les œuvres et dans la vie de Rousseau. Nous les retrouvons aussi dans les romans de Jacobi, dans *Woldemar*, dans la *Correspondance d'Allwill*, qui sont à la fois une application de ses doctrines morales, et une peinture des mœurs du temps.

Mais nous les voyons éclater surtout dans les productions de l'école révolutionnaire et romantique (*Sturm- und Drang-Periode*) qui, née en Allemagne[1] en partie sous l'influence de Rousseau et de la révolution française, nous a renvoyé plus tard cette in-

[1] Voy. l'analyse de ces deux romans dans l'*Histoire de la philosophie allemande*, de Willm, t. II.

fluence, et a secondé puissamment l'avénement de notre littérature contemporaine.

Ce qui caractérise en effet cette littérature, ce qui la distingue des époques précédentes, c'est précisément ce sentiment puissant de l'individualité et de la personnalité ; cette préoccupation constante de saisir dans l'homme ce qui le distingue et le sépare des autres, plutôt que ce qui le rattache au type commun et éternel ; cette complaisance pour les protestations du sentiment, pour les révoltes des passions, contre la raison, le devoir, la société, contre tout ce qui est établi, consacré, respecté ; cette sympathie enfin pour les maladies, les anomalies, les excentricités de notre nature morale. De là l'intérêt, l'originalité, la puissance de vie et d'expression, la beauté passionnée et l'éloquence pénétrante de la littérature de notre siècle, mais aussi son charme perfide, ses dangereuses séductions, ses enivrements funestes[1].

Nous voilà bien loin d'Hemsterhuis. Le calme et discret auteur d'*Aristée* n'entrevoyait certes pas jusqu'où pourrait aller la théorie morale dont il était un des défenseurs, et qu'il avait formulée avec tant de réserve et de mesure. Cependant nous ne sommes pas sorti de notre sujet. Nous n'avons fait que suivre le mouvement naturel des idées, qui, partant de cette

[1] Voy. surtout *Werther*, de Gœthe; *Les Brigands*, de Schiller; *La Lucinde*, de Schlegel etc., etc.

protestation trop absolue du sentiment individuel, devait nécesairement aboutir à ces exagérations et à ces excès.

Mais si la philosophie fut la cause du mal, la philosophie aussi trouva le remède.

Au plus grand métaphysicien du dix-huitième siècle, et qui est un des plus grands moralistes de tous les temps, à Kant, appartient la gloire d'avoir soustrait la morale, à la fois aux conséquences du rationalisme scolastique de Wolf, et à celles de la doctrine trop périlleuse de Jacobi et d'Hemsterhuis, et d'avoir arraché la liberté à la fâcheuse alternative d'être asservie aux formules artificielles de l'école, ou d'être entraînée dans toutes les aventures de la passion.

Kant sépara nettement la raison et la volonté, qui seules constituent à ses yeux l'être moral, libre et responsable, des instincts et des passions qui sont le produit de la nature et de la fatalité. Il fit ressortir avec force le caractère nécessaire, obligatoire, universel de la conception du bien, de *l'impératif catégorique*, qu'il distingua à la fois des règles de convention, des préceptes d'expérience, et des aspirations confuses du sentiment, des mouvements instinctifs de la passion. Il dissipa ainsi la confusion et l'équivoque qu'avaient laissé subsister les doctrines contraires mais également insuffisantes de Wolf et d'Hemsterhuis.

En proclamant la souveraineté de la raison et de la liberté, Kant a été le vrai législateur, et en quelque sorte le libérateur du monde moral. Par une remarquable coïncidence, au moment même où la révolution française introduisait l'égalité dans le monde politique, et donnait à tous le même droit et la même loi, le philosophe allemand de son côté, en soumettant toutes les volontés indistinctement à l'autorité de *l'impératif catégorique*, introduisait aussi l'égalité dans le monde des âmes, et ruinait les prétentions de cette aristocratie morale issue des doctrines de Jacobi et d'Hemsterhuis.

Le problème toutefois n'était pas résolu complétement, et la philosophie du sentiment ne devait pas abdiquer complétement en face de Kant.

L'impératif catégorique exprime, il est vrai, les conditions absolues, nécessaires de l'activité morale (et c'est un service immense rendu par Kant à la philosophie que de les avoir nettement formulées); mais il les exprime d'une façon tout idéale et abstraite, de même que les conceptions géométriques expriment avec une parfaite rigueur les rapports nécessaires mais purement abstraits des lignes et des surfaces, sans pouvoir mesurer jamais et enfermer, dans un contour déterminé, les formes infiniment variées dont la nature revêt les êtres réels et vivants. L'universalité même que Kant attribue comme caractère essentiel à la loi

morale, la rend stérile, et impuissante à indiquer quel doit être dans tel cas, dans telle situation donnée, la conduite que nous devons tenir.

Kant, il est vrai, croit échapper à cet inconvénient, en érigeant telle action déterminée, le mensonge par exemple, en loi absolue et universelle. Mais il devient infidèle à son principe : ce n'est plus la *forme*, c'est la *matière* de l'action qui est alors la loi. En outre, il se présentera toujours des situations, des individualités, qui pourront être en dehors de cette loi, sans être pour cela en dehors du bien. Il n'est pas d'action qui, bonne dans certains cas et pour certains individus, ne puisse devenir mauvaise dans d'autres cas et pour d'autres individus. Ici Hemsterhuis reparaît avec avantage, et peut réclamer contre Kant, avec autant de raison que contre Wolf, les droits de l'individualité méconnus.

En effet, le caractère immuable et absolu de la loi morale n'exclut pas la variété individuelle de ses manifestations. La beauté aussi est absolue, nécessaire, une et immuable dans son essence, et cependant elle se diversifie en une infinité de formes et de types différents, qui chacun l'exprime à sa manière et dont aucun ne l'épuise.

Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le bien ?

Pourquoi, dans le monde moral, chacun n'agirait-il pas diversement, selon ses aptitudes, ses

forces, selon les circonstances dans lesquelles il est placé, et ne réaliserait-il pas, à sa manière, l'idéal du bien ?

Sa conduite pourra peut-être choquer l'opinion publique, et même dans certains cas, violer telle loi établie; car aucune loi, quelque juste et nécessaire qu'elle soit, ne peut s'adapter parfaitement à toutes les circonstances, à toutes les individualités. Jamais l'agent moral ne se trouve placé deux fois identiquement dans la même situation. Chaque détermination est le résultat d'une combinaison particulière, d'un conflit imprévu de circonstances, de motifs, d'éléments divers; c'est un problème qui se pose chaque fois d'une façon différente et nouvelle, et qui demande une solution nouvelle aussi. A la conscience seule, j'entends la conscience éclairée par la raison absolue, appartient le droit de donner cette solution et de la revêtir de sa sanction suprême et inviolable.

Sans doute la tâche de la conscience est difficile et délicate. Elle exige une grande rectitude, une grande sûreté, et surtout une parfaite sincérité. Pour un grand nombre d'hommes qui n'en sont pas encore arrivés là, la soumission prudente aux lois, aux règles établies et consacrées par l'usage, est souvent préférable, dans l'intérêt de chacun et de tous, à une initiative maladroite et périlleuse. Mais l'autonomie

de la conscience n'en est pas moins le but idéal où tous nous devons tendre.

Mais pour que la loi morale, sans cesser d'être absolue, puisse s'accommoder à la variété des individus et des circonstances, il faut qu'elle sorte de son abstraction métaphysique ; qu'elle se mêle aux inclinations, aux passions, à toutes les forces qui constituent l'homme individuel et vivant. Les éléments, que l'analyse profonde de Kant avait trop rigoureusement séparés, doivent s'unir et se pénétrer. Mais il était nécessaire qu'ils fussent séparés d'abord et que leur caractère propre fût nettement marqué. Leur union n'est plus alors une confusion, mais une harmonie intime et féconde.

L'idée du bien, en pénétrant ainsi l'âme tout entière restera toujours la loi absolue, nécessaire, conçue par la raison, et non plus vaguement pressentie par le cœur. Seulement, au lieu de planer au-dessus de la volonté comme une forme vide, elle s'incarnera dans l'individualité de chaque homme ; elle se teindra pour ainsi dire de sa couleur ; elle en sera l'âme et la vie, sans rien perdre pour cela de sa force et de son autorité. Elle ne s'imposera plus seulement par une nécessité extérieure et purement métaphysique, mais avec la puissance intime et irrésistible d'un sentiment. Elle se fera aimer avant de se faire obéir. L'inclination et la volonté ne seront

plus en face l'une de l'autre, comme deux ennemis, se disputant, dans l'alternative d'une lutte sans trève, une domination toujours éphémère et toujours contestée.

La vraie vertu, qui est aussi le vrai bonheur, ce n'est pas l'antagonisme, c'est l'harmonie de la raison et du sentiment, de la passion et du devoir, de la nature et de la liberté.

« Un ennemi vaincu peut se révolter, un ennemi réconcilié est à jamais désarmé. » Ces belles paroles du grand poëte Schiller, disciple fervent de Kant, nous montrent ce qu'il regrettait dans cette doctrine trop austère et ce qu'il aurait voulu y ajouter. C'est précisément ce qu'y ajoutent les doctrines d'Hemsterhuis et de Jacobi, complétées à leur tour par celle du philosophe de Königsberg.

CHAPITRE VIII.

Politique.

Chez les philosophes du dix-huitième siècle, qui ne s'occupent pas de l'homme individuel seulement, mais de la société, les théories politiques sont comme dans l'antiquité un complément obligé des théories morales.

Hemsterhuis cependant n'était pas attiré vers la politique par la seule curiosité philosophique et par la contagion du goût général de son époque. Ses occupations habituelles l'y invitaient en quelque sorte naturellement.

Premier commis du secrétaire général du Stadhouderat des Provinces-Unies, mêlé par conséquent aux affaires, on comprend qu'il ait voulu étudier de plus près le mécanisme gouvernemental dans lequel il était lui-même engagé. Plusieurs lettres de sa correspondance avec Mme Gallizin et avec le prince de Fürstenberg; deux écrits inédits trouvés par nous à Münster, intitulés l'un : *Réflexions sur les Provinces-Unies*, l'autre : *Démonstration géométrique de la nécessité d'un Stadhouderat héréditaire*, prouvent qu'il avait l'intelligence et l'habitude des affaires. Ce dernier titre,

cependant, laisse deviner un esprit qui se plaît aux abstractions et qui essaie d'appliquer le raisonnement mathématique aux choses de la politique et de l'histoire.

Mais cette politique, toute spéciale et locale, n'intéresse guère le philosophe. Hemsterhuis s'est élevé ailleurs à des considérations générales et philosophiques sur l'origine de la société, sur le principe et la forme des gouvernements. Il a sa théorie politique, que nous allons étudier.

Il semblerait qu'un homme de gouvernement et d'affaires, habitué à compter avec les faits et à se défier des utopies, dût porter un peu de ces dispositions dans l'étude des questions politiques. Il n'en est rien cependant. L'expérience et le bon sens pratique n'ont guère corrigé chez Hemsterhuis l'esprit chimérique du philosophe. Les utopies platoniciennes et les paradoxes de Rousseau se mêlent dans ses écrits à quelques vues ingénieuses et justes, mais qui résultent du sentiment délicat et vif de la dignité et de l'indépendance morales de l'homme, plutôt que de l'étude de l'histoire et de l'expérience des affaires.

Fidèle à la méthode abstraite et dogmatique que Rousseau avait introduite dans l'étude des questions politiques, Hemsterhuis commence par rechercher l'origine de la société, et nous n'avons pas besoin de

dire que c'est l'imagination plutôt que l'observation qui le dirige dans cette recherche.

Toutefois il ne néglige pas entièrement le témoignage de la conscience. Fidèle à sa doctrine psychologique, il affirme avec force que la société n'est point un fait anormal, mais qu'elle a son origine naturelle dans cet instinct sympathique qui est le principe même de la vie morale et qui nous attire vers nos semblables avant toute réflexion, avant toute expérience des dangers de l'isolement ou des avantages de l'association.

L'organe moral, qui est pour Hemsterhuis le principe de la morale, de la religion et du langage, est aussi le principe et le fondement de la société.

« Ce n'est ni l'appétit du sexe, parce que les animaux ne vivent pas en société; ce ne sont pas les soins que réclament l'enfance et la vieillesse, parce que des sauvages abandonnent leurs enfants et tuent les vieillards. Il est évident qu'il faut chercher la vraie source de cette faculté sociable de l'homme dans le principe moral qui l'ennoblit et le distingue si prodigieusement de tous les êtres que nous connaissons sur la terre; ce principe, qui montre clairement que l'homme n'est ici qu'un oiseau de passage, ou un être qui par quelque loi inconnue s'est accroché pour quelque temps à la matière pour y exercer ses facultés, comme il les exercera probablement dans

d'autres existences sur une matière totalement différente...[1] »

Mais ne nous y trompons pas. Il ne s'agit pas ici de la société au sein de laquelle nous vivons actuellement, fondée sur l'inégalité des conditions et des fortunes, gouvernée par des lois écrites, obéissant à des pouvoirs officiellement constitués et reconnus. La société dont parle Hemsterhuis, c'est la société primitive, la société naturelle et parfaite, dont la nôtre n'est qu'une forme dégénérée.

Réunis à l'origine par la sympathie irrésistible qui les attirait les uns vers les autres, les hommes ne connaissaient d'autres lois que cette sympathie même. Ils ignoraient la tyrannie des gouvernements et des lois, les malheurs de la guerre, les funestes effets de l'ambition, les priviléges iniques de la richesse et du rang, et malgré les inégalités inévitables créées par la nature entre les hommes, l'équilibre de cette société primitive fondée sur la sympathie n'était pas sensiblement troublé. C'était l'âge d'or de l'humanité[2].

Mais comment cet équilibre s'est-il dérangé ? Comment de cette société parfaite, la société actuelle si imparfaite a-t-elle pu sortir ?

Hemsterhuis répond comme Rousseau : « L'homme se fit une idée de possession et d'accroissement de son

[1] *Réflexions sur la République des provinces unies*... (inédit).
[2] Voy. *Alexis* ou de l'*Age d'or*.

être qui donna le jour à la funeste et ridicule idée de propriété... et toute égalité fut détruite. Par là l'homme devint tout physique vis-à-vis de la société. Un homme qui avait cent arpents de terre et cent esclaves, était comme une seule masse, qui n'était rien pourtant en comparaison de la masse d'un homme qui avait cent mille esclaves et autant d'arpents [1]. »

Il trouve une autre cause encore de la modification de cette société primitive, dans l'éducation, dans le développement inégal de l'intelligence et des connaissances.

« Les hommes sont liés naturellement entre eux, à proportion de la quantité d'idées acquises qu'ils ont en commun. Par conséquent aussitôt que les signes communicatifs naturels se développèrent, un homme par les mêmes aliments, par la même éducation, par la conversation journalière, avait plus d'idées en commun avec ceux de la famille qu'avec tout autre. Le total des hommes se divisa en familles, et ces familles devinrent différentes les unes des autres à mesure que les langues et le peu de connaissances se perfectionnèrent. Mais aussitôt que ces connaissances arrivèrent à un point qu'elles purent produire des effets généraux, le besoin des hommes lia de nouveau plusieurs sociétés particulières ensemble. Mais la société primitive générale avait été composée

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 133.

d'individus égaux ou peu s'en faut, tandis que ces sociétés particulières, nées après une certaine culture de l'esprit, étaient extrêmement hétérogènes, ce qui causa du désordre. Pour le prévenir, on imagina les gouvernements[1]. »

Dans le dialogue intitulé Alexis, qu'il publia en 1787 dans la période de poésie et de platonisme, Hemsterhuis, comme tous les philosophes qui du sein de ce monde imparfait et misérable rêvent le bonheur et la perfection, se plaît à tracer le tableau de cette société primitive. Prenant ses espérances pour des souvenirs, il nous montre d'abord l'homme dans toute la plénitude de sa nature parfaite : ses facultés, plus énergiques à la fois et plus délicates qu'elles ne le sont aujourd'hui, s'exerçaient alors avec une rapidité et une aisance dont nous ne pouvons plus nous faire une idée. L'intelligence, d'une vue immédiate et sûre saisissait les rapports des choses, qu'elle ne parvient à saisir aujourd'hui que lentement et difficilement. Servie par des organes plus souples et plus délicats, elle exprimait avec une incomparable précision tous les mouvements de l'âme. L'organe moral surtout, la faculté maîtresse, possédait une vigueur et une finesse qui rendaient à l'homme l'accomplissement du bien facile et agréable, et son bonheur coïncidait avec le bonheur de ses semblables.

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 148.

Hemsterhuis ne s'arrête pas à l'homme. Son imagination transforme également la nature, et arrange à cette société parfaite, un séjour digne d'elle.

Pour expliquer comment la société actuelle est si différente de la société primitive, et par quelles causes un si grand changement s'est opéré, l'auteur d'*Alexis* continue cette fiction poétique, à laquelle il mêle des conjectures scientifiques. Il raconte comment la lune, qui n'était pas à l'origine satellite de la terre, heurta dans sa course vagabonde notre globe, et comment ce choc produisit un bouleversement épouvantable. L'harmonie parfaite et l'heureux équilibre qui avaient régné jusque là dans la nature furent détruits. L'homme lui-même ressentit les effets de cette catastrophe. Le lien puissant et doux de la sympathie, qui enchaînait étroitement les hommes entre eux, se relâcha; des besoins nouveaux, des passions jusqu'alors inconnues s'éveillèrent. La propriété s'établit; le faible eut besoin de se défendre contre le fort. L'organe moral n'était plus assez puissant pour pousser l'homme au bien et le détourner du mal. Il fallut des gouvernements et des lois. La société actuelle naquit.

Cette description, que nous résumons ici, et où des souvenirs de poésie et de philosophie ancienne se mêlent à des observations de science et d'astronomie modernes; où les fictions de Platon et d'Ovide sont

commentées par les découvertes de Newton et de Kepler, est tout à fait dans le goût du dix-huitième siècle, à la fois positif et chimérique. Rousseau l'eût goûtée à coup sûr. Jacobi, le Rousseau de l'Allemagne, l'ami, l'admirateur d'Hemsterhuis, voulut faire partager son admiration à ses compatriotes. Il traduisit l'*Alexis*, qu'il regardait comme le chef-d'œuvre de son ami[1].

Nous ne voulons pas chicaner Jacobi sur son admiration pour un genre de beautés auquel nous sommes moins sensibles aujourd'hui qu'on ne l'était il y a cent ans. Constatons seulement ce qui ressort pour nous du tableau allégorique dont nous venons de donner une idée : c'est que la société actuelle n'est pas le résultat du développement libre et naturel de nos instincts et de nos facultés, mais l'effet d'une perturbation qui s'est produite dans la nature humaine ; qu'elle est une création artificielle de l'homme, et non pas un fruit de la nature ; une imperfection et non pas un progrès.

Il la compare à un automate, à un pendule, à une machine, que le législateur, semblable à un mécanicien, dirige et gouverne à son gré[2].

Dans la société primitive chacun vivait dans autrui, et trouvait son bonheur dans le bonheur d'autrui.

[1] Voy. *Œuvres complètes de Jacobi*, t. III.
[2] *Lettres sur les désirs*, p. 64.

Le bien se faisait librement, naturellement sous l'impulsion irrésistible de l'organe moral. Dans la société actuelle au contraire, la loi, l'œuvre artificielle de la volonté humaine, essaye par des moyens extérieurs et matériels de suppléer à l'insuffisance de l'organe moral affaibli et corrompu. C'est une nécessité sans doute, que la condition actuelle de l'humanité a rendue inévitable, mais c'est en même temps une contrainte humiliante pour la dignité de l'homme. « L'homme né libre, s'écrie Hemsterhuis avec tristesse, est esclave de la législation[1]. »

Pour le commun des hommes, dont le sens moral est émoussé, cette contrainte des lois offre peu d'inconvénients. Elle a même ses avantages. La loi commande le bien, qui sans elle ne se ferait pas; elle empêche le mal, qui sans elle se ferait. Mais les âmes hautes et généreuses, chez qui les facultés morales ont conservé quelque chose de leur pureté primitive, protestent contre cette tyrannie des lois, qui les gêne et les humilie. Il y a lutte entre la loi sociale et la conscience individuelle, et dans cette lutte, Hemsterhuis (sa morale nous l'a déjà appris) prend partie pour la conscience individuelle contre les lois. Il absout, il glorifie même toutes les actions où se marque avec éclat cette opposition.

Un autre vice de la société actuelle, selon notre

[1] *Lettres sur les désirs*, p. 63.

auteur, c'est que l'intérêt et la fin de l'État ne sont pas les mêmes que ceux de l'individu. La fin de l'État est toute terrestre, la fin de l'individu va au delà de ce monde et de cette vie. Cet antagonisme devient d'autant plus funeste, que l'État a besoin de l'activité, du dévouement, du courage, de toutes les vertus morales pour se soutenir et se défendre. Il est obligé d'empiéter sans cesse sur le domaine sacré de la conscience morale. Il se sert de moyens extérieurs et matériels, de l'argent, des honneurs, des récompenses, pour entretenir ces vertus. Il flatte la cupidité, l'ambition, la vanité. La religion même devient entre ses mains un instrument politique dont il se sert pour assurer la fidélité du serment. Il suppose des révélations, il crée un culte; en un mot il tourne à son avantage et s'approprie en quelque sorte les facultés morales dont l'individu devrait avoir la libre disposition. Il scinde l'homme en deux. Voilà, selon Hemsterhuis, le vice inhérent à la société actuelle, quelles que soient d'ailleurs les formes diverses qu'elle présente.

Toutefois il lui semble que la société antique, inférieure sans doute à la société primitive, est supérieure cependant aux sociétés modernes, précisément parce qu'elle offre plus d'unité et d'harmonie, et qu'on n'y voit pas cette scission entre l'individu et l'État que nous venons de signaler.

« La religion n'avait rien de précis chez les Grecs; le polythéisme en faisait un objet de cérémonie et de parade. La vertu civile était donc la seule chose qu'on eût à perfectionner.

« L'individu devint partie intégrante de l'État. Son bien particulier coïncidait avec celui de l'État; et se voyant soi-même l'image de l'État, toutes ses facultés se multiplièrent, ce qui produisit l'activité, l'industrie, l'ambition et, ce qui plus est, ce vivifiant amour de la patrie[1]. »

Cette admiration de l'antiquité, qui est générale au dix-huitième siècle, et ce dédain de la société moderne ne paraissent pas conséquents avec le principe même de la morale et de la politique de notre auteur. Lui qui réclame la liberté absolue pour la conscience individuelle, et qui lui sacrifie les lois, l'opinion publique, comment n'a-t-il pas vu que cette société antique, dont la belle unité l'enchante, est au fond la plus despotique de toutes, car elle absorbe l'individu tout entier, tandis que la société moderne laisse au développement libre de l'individu une plus large part?

Il est facile de démêler la vraie raison de cette préférence. Hemsterhuis partage les préventions et l'antipathie de son siècle contre l'autorité religieuse. Or, dans la société antique, il l'a dit, la religion

[1] *Lettre sur les désirs*, p. 63.

n'était rien ; elle laissait à la pensée, à l'activité individuelle sa plus complète liberté, elle ne songeait ni à l'attaquer ni à l'opprimer. Dans la société moderne au contraire, il voit à côté et quelquefois au-dessus de l'État, l'Église, qui s'empare du gouvernement des âmes. et c'est là sans doute ce qui fait pour lui l'infériorité de la société moderne, surtout parce que le législateur lui-même est obligé de se servir de la religion pour fortifier la vertu civile :

« Avec le christianisme, l'individu se partage en quelque sorte entre la terre et le ciel, et la vertu civile s'affaiblit. Le législateur voulut la fortifier en y mêlant la religion. La société, qui n'a de droit que sur les actions extérieures de l'individu, entama ses intentions, ses méditations et tout ce qui appartient uniquement à son rapport avec Dieu.

« L'individu de son côté ne vit plus que lui-même et ne se considéra plus comme lié à la société. La religion et la vertu civile, qui auraient dû rester séparées, s'affaiblirent réciproquement et de là, l'inactivité et l'abrutissement[1]. »

L'admiration de la société antique et la chimère de l'égalité emportent même le judicieux Hemsterhuis jusqu'à une singulière et extravagante imagination. Il ose proposer sérieusement, pour revenir à cette belle simplicité qui lui paraît être la perfection,

[1] *Lettre sur les désirs*, p. 64.

de rétablir l'esclavage, afin de diminuer le nombre des citoyens et d'augmenter ainsi les chances d'égalité entre un petit nombre de privilégiés[1].

Ces exagérations ne sont pas rares chez les politiques spéculatifs du dix-huitième siècle, qui se laissent égarer à la fois par l'utopie et par la logique abstraite. Rousseau en offre plus d'un exemple. Hemsterhuis est de son siècle et il avait lu Rousseau.

En effet, cette conception chimérique d'une société parfaite, dont la nôtre n'est qu'une corruption ; cette obstination à ne voir dans les institutions sociales et religieuses que des créations artificielles d'une politique ambitieuse ; enfin cet engouement irréfléchi pour l'antiquité, tout cela vient sans doute de l'étude des anciens, et de Platon, mais surtout de l'esprit général du dix-huitième siècle et de la lecture du *Contrat social.*

Il est cependant un point où Hemsterhuis se sépare de Rousseau et même de son siècle, et où il est vraiment original. En effet, Rousseau et beaucoup d'autres avec lui, cherchant la meilleure forme du gouvernement, trompés à la fois par leurs souvenirs d'antiquité, et par la rigueur apparente de leurs déductions logiques, avaient imaginé une société qui, sous les apparences et le nom de la Démocratie, était un véritable despotisme.

[1] *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 150.

Hemsterhuis au contraire, malgré l'admiration qu'il professe pour l'antiquité, reste fidèle au principe qui domine toute sa philosophie, et dont nous avons vu dans sa morale les applications souvent excessives et périlleuses. Ce principe c'est l'indépendance absolue de la conscience individuelle. Si nous réunissons les différents passages que nous avons cités tout à l'heure, nous verrons qu'au fond le but de la politique de notre auteur n'est pas de rendre l'État plus fort, mais l'individu plus libre ; qu'il veut restreindre le plus possible l'autorité de l'État, ne lui abandonner que les actions extérieures des citoyens ; ne lui demander que la protection et la sûreté matérielles, en attendant que se réalise cette société parfaite et heureuse qu'il a placée au début de l'humanité et dont il entrevoit le retour dans l'avenir comme dans un beau rêve[1].

Sans doute, Hemsterhuis n'a pas approfondi cette opinion aujourd'hui fort débattue, et qui chaque jour cependant gagne de nouveaux partisans. Il ne s'est pas attaché à marquer les limites entre les droits et l'action de l'État et ceux de l'individu. Nous trouvons ici comme ailleurs, chez lui, une aspiration plutôt qu'une idée, une protestation du sentiment contre tout ce qui gêne la liberté, humilie la dignité morale de l'homme, plutôt qu'une doctrine précise, appuyée

[1] Voy. *Alexis ou l'Age d'or.*

sur des faits et rattachée à des principes. Mais, tout incomplète qu'elle est, cette idée mérite d'être recueillie, car elle n'est pas commune au dix-huitième siècle, et il est juste d'en faire honneur à l'ingénieuse pénétration d'Hemsterhuis et à la vérité du principe même qui domine toute sa philosophie.

CHAPITRE IX.

Le beau et l'art.

Le problème du beau, sur lequel le génie antique avait répandu de vives lumières, que la scolastique avait complétement négligé, et que la philosophie cartésienne avait à peine entrevu, préoccupe beaucoup la philosophie du dix-huitième siècle. En France, en Angleterre, en Écosse, en Allemagne on s'y intéresse également. Les penseurs les plus éloignés les uns des autres, et les plus opposés, se rencontrent dans cette étude intéressante et presque nouvelle. Elle occupe Montesquieu et Herder, Hutcheson et Lessing, Diderot et Kant.

Hemsterhuis rencontrait donc partout autour de lui le problème du beau, et il n'est pas étonnant qu'il s'y soit intéressé à son tour. Mais son inclination et son goût personnels le portaient vers le beau et vers l'art, autant que le goût général de son époque. Hemsterhuis est artiste autant et plus encore peut-être qu'il n'est philosophe. L'admiration de l'antiquité, l'étude de Platon, avaient développé en lui l'amour du beau et le goût des arts, que l'éducation de la maison paternelle avait éveillé de bonne

heure déjà. Tibère Hemsterhuis, le père de notre philosophe, était un savant dans la plus large acception du mot. Il faisait servir à l'interprétation des écrivains de l'antiquité, non-seulement la grammaire et la linguistique, mais les monuments, les œuvres d'art, toutes les formes de la vie et du génie antiques.

Sa maison était pleine de médailles, de bas-reliefs, d'œuvres d'art[1], et François put se pénétrer de bonne heure, et comme en se jouant, des formes pures de l'art grec.

De là sans doute aussi ce goût des pierres antiques qui fut une des passions de sa vie. Sa collection, enrichie avec amour et patience, devint bientôt une des plus riches et des plus célèbres[2].

A cette passion pour les œuvres d'art Hemsterhuis joignait un talent distingué de dessinateur. Les dessins qui accompagnent la *Lettre sur la sculpture* et la *Lettre sur les désirs*, et les vignettes symboliques placées en tête de ses principaux dialogues sont de sa main[3].

[1] Voy. *Vie d'Hemsterhuis*, chap. II.

[2] Gœthe en parle avec admiration (voy. *Œuvres*, t. XXX).

[3] On lui doit aussi un portrait de Jacobi d'une finesse de touche remarquable et d'une parfaite ressemblance. Nous possédons nous-même une épreuve de ce portrait que nous devons à la complaisance de M. Jacobi, petit-fils de l'illustre philosophe et officier supérieur dans l'armée prussienne.

Ce sont deux écrits sur des matières d'art qui firent connaître le nom d'Hemsterhuis au monde philosophique. La *Lettre sur une pierre antique* et la *Lettre sur la sculpture* furent ses premiers ouvrages.

La première n'offre aucun intérêt philosophique. Elle est d'un simple amateur, qui ne s'élève pas au-dessus des considérations techniques et des observations de détail.

Dans la *Lettre sur la sculpture* Hemsterhuis prend la question de plus haut. Il cherche à déterminer la nature propre de la sculpture, et il tente une définition générale du beau.

Dans le dialogue *Simon* publié vingt ans plus tard, en 1787, les idées sur l'art et sur la sculpture, assez faiblement indiquées dans les premiers écrits, sont reprises avec plus de précision et de force. Winckelmann et Lessing avaient paru dans cet intervalle.

Examinons d'abord l'idée qu'Hemsterhuis se fait du beau et la définition qu'il en donne. Nous recueillerons ensuite ses observations et ses réflexions sur l'art, et particulièrement sur la sculpture.

Fidèle aux habitudes d'analyse et d'observation qu'il tenait à la fois de son temps et des traditions socratiques, Hemsterhuis commence par étudier ce qui se passe en nous lorsque nous sommes en présence des objets que nous jugeons beaux. Ensuite seule-

ment il arrive à la définition du beau lui-même. Cette méthode, trop souvent négligée, est certainement la plus sûre, mais à condition qu'elle soit appliquée avec rigueur et qu'elle sache distinguer dans les phénomènes variés et complexes qui se produisent dans l'âme du spectateur en présence du beau, ce qui appartient à l'essence absolue et immuable de la beauté elle-même, et ce qui tient aux dispositions variables de notre individualité.

Nous verrons si Hemsterhuis a su éviter cet écueil dans le cours de son analyse.

Il nous place tout d'abord en présence d'un objet quelconque, d'une statue par exemple :

Notre œil, dit-il, pour arriver à la connaissance totale de l'objet, est obligé de parcourir successivement tous les points qui en forment le contour, et de les relier ensuite entre eux pour former l'image du tout. Lorsque cette opération de l'esprit se fait rapidement et facilement ; lorsque l'œil et l'intelligence ne sont arrêtés par aucun obstacle, l'âme éprouve un sentiment de satisfaction et de plaisir.

Ce plaisir vient, assure Hemsterhuis, de ce qu'elle a eu en très-peu de temps un grand nombre d'idées. Plus le moment est court, plus est grand le nombre d'idées que l'âme peut acquérir pendant ce moment, et plus vif aussi sera le plaisir qu'elle éprouvera. Il y a donc dans l'âme comme un besoin naturel d'avoir

beaucoup d'idées en peu de temps, et Hemsterhuis conclut en définissant le beau : « ce qui nous donne le plus grand nombre d'idées dans le plus petit espace de temps[1]. »

Cette définition peut paraître bizarre au premier abord. Cependant, si l'on veut y réfléchir, on se convaincra qu'elle n'est pas tout à fait dépourvue de justesse, et que si elle n'explique pas le beau dans son essence et dans son principe, elle en fait du moins connaître un des éléments, une des conditions.

En effet, tout objet que nos sens perçoivent, quelque simple et uniforme qu'il paraisse, est pour nous un tout composé de parties. Nous percevons successivement, dans le temps ou dans l'espace, chacune de ces parties, et la perception totale de l'objet n'est que la réunion, la synthèse de ces perceptions successives.

Or il est évident que si les parties d'un tout sont bien liées ensemble, disposées avec ordre, avec symétrie, l'œil et l'esprit les saisiront facilement, les relieront rapidement ensemble, et la perception de l'objet se fera en moins de temps que si ces mêmes parties étaient confusément mêlées, ou mal disposées. Chaque fois que l'intelligence saisit ainsi avec rapidité et facilité l'ensemble et les parties d'un

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 18.

objet, elle est contente, et cette satisfaction constitue précisément pour Hemsterhuis le sentiment du beau.

Nous n'examinons pas encore si notre auteur a raison de prendre cette satisfaction de l'intelligence pour le sentiment même du beau, et si sa définition par conséquent est parfaitement juste. Mais nous constatons qu'elle repose au moins sur un fait psychologique exact, et nous ajoutons qu'elle n'est pas sans analogie, malgré sa forme originale, avec quelques-unes des plus célèbres définitions du beau que le dix-huitième siècle a produites.

Ainsi Marmontel et Crousaz, qui ont placé le beau dans la proportion et l'harmonie, ont dit à peu près la même chose qu'Hemsterhuis; car c'est précisément la proportion et l'harmonie que l'intelligence rencontre dans les choses qui lui permettent de voir beaucoup en peu de temps.

D'autre part la multiplicité des rapports qui, selon Diderot, constitue le beau, d'où résulte-t-elle, sinon de la possibilité de faire coexister beaucoup d'idées dans un instant? Et enfin l'unité et la variété qu'Hutcheson, après saint Augustin, proclame comme l'essence même du beau, répondent assez bien à ce besoin de l'âme, de réunir dans l'unité d'un moment presque indivisible une grande variété d'idées.

La définition d'Hemsterhuis qu'on a quelquefois

rejetée du premier coup comme absurde et ridicule[1], est donc au fond aussi raisonnable que celles qu'on adopte ou qu'on discute sérieusement. Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit plus complète et plus vraie. Elle soulève plus d'une objection.

Hemsterhuis fait reposer le beau sur deux points : Un *maximum* d'idées concentré dans un *minimum* de temps. Remarquons qu'il ne détermine pas la nature de ces idées, leur contenu. Le nombre seul importe. Mais n'y a-t-il pas nombre d'objets qui font naître en nous le même nombre d'idées, et que nous jugeons certainement plus beaux les uns que les autres, quand cependant, d'après notre définition, ils devraient être également beaux ou également laids ? Il ne faut assurément pas plus de temps à l'œil pour embrasser un carré qu'une ellipse, et cependant la forme gracieusement arrondie de l'ellipse est plus belle que la forme raide et anguleuse du carré. Me

[1] Tœpfer, *Menus propos d'un peintre génevois*. « L'âme, dit le Hollandais Hemsterhuis (c'est Tœpfer qui parle) juge le plus beau, ce dont elle peut se faire une idée dans le plus court espace de temps. D'où il suivrait qu'un chapeau gris est jugé par l'âme plus beau que bien des chefs-d'œuvre de statuaire ou de peinture ; surtout que bien des chefs-d'œuvre de poésie, dont l'âme ne se fait pas une idée dans un aussi court espace de temps qu'elle fait d'un chapeau gris. » Le spirituel *peintre génevois* a raison. Mais la définition qu'il cite n'est pas celle d'Hemsterhuis. Le beau, selon Hemsterhuis, n'est pas ce dont nous pouvons nous faire une idée dans le plus court espace de temps, mais ce qui nous donne dans le plus court espace de temps *le plus d'idées*, ce qui est tout différent.

voici en présence de deux visages : je les suppose tous deux également réguliers ; il ne me faut certainement pas plus de temps pour saisir l'un que l'autre. Pourquoi se fait-il que l'un soit jugé par moi plus beau que l'autre ? Hemsterhuis pourrait m'objecter que l'une des deux figures me donne, outre l'idée même des traits qui la composent, l'idée de la grâce, de la candeur, de l'intelligence. Mais l'autre figure pourra me donner de la même manière, l'idée de la ruse, de la fausseté, de la sottise. Voilà autant d'idées que tout à l'heure, et cependant je persiste à regarder la première figure comme infiniment plus belle que la seconde. Ne serait-ce pas, parce que ce n'est pas seulement le nombre d'idées et le temps dans lequel on les reçoit, mais leur nature, leur objet propre, qui font naître en nous l'idée et le sentiment de la beauté ?

En outre, dans le nombre d'idées que fait naître en nous un objet on doit compter non-seulement celles qui constituent l'objet lui-même, mais encore celles que l'association, le souvenir peuvent réveiller en nous. Un objet insignifiant peut ainsi réveiller en moi beaucoup plus d'idées que le plus beau chef-d'œuvre de l'art ou de la nature ; il faudrait en conclure alors qu'il est réellement plus beau.

Quand Bonaparte montrait à ses soldats les Pyramides du haut desquelles quarante siècles les contem-

plaient, la vue de ces monuments pouvait faire naître chez eux plus d'idées que n'aurait fait le Parthénon ou la coupole de Saint-Pierre. En faut-il conclure que réellement ils auraient jugé les Pyramides plus belles, s'ils avaient pu faire la comparaison?

Hemsterhuis paraît le croire, car passant de la théorie aux exemples il dit :

« Lorsqu'un homme échappé du naufrage voit le tableau d'un naufrage, il est plus affecté que les autres. Lorsque Cicéron défend Ligarius, tout le monde l'admire, mais c'est César qui pâlit, qui frissonne, marque certaine qu'aux mots de Pompée et de Pharsale il avait plus d'idées concentrées et coexistantes[1]. »

Mais les exemples cités ici ne sont pas favorables à la théorie que nous discutons.

L'émotion qu'éprouve un homme échappé au naufrage à la vue d'un naufrage est indépendante du plaisir artistique que cette vue peut lui donner. On peut même affirmer que le tableau d'un naufrage, précisément parce qu'il réveille chez lui des souvenirs de danger et de terreur, laissera peu de place à l'admiration artistique. Pour un naufragé le naufrage n'est jamais beau. Quant à César, l'émotion qui le domine pendant le discours de Cicéron, et qui tient à des raisons politiques, est autre chose que

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 25.

l'admiration toute littéraire que lui inspire l'éloquence du grand orateur. Un orateur médiocre aurait pu réveiller les mêmes souvenirs sans produire le même effet.

Si la théorie d'Hemsterhuis était vraie, l'objet beau ne serait plus qu'un signe destitué de toute valeur propre, et destiné seulement à réveiller par association un certain nombre d'idées en nous. Le symbolisme serait le dernier mot de l'art.

Ce n'est pas tout. La rapidité avec laquelle nous saisissons un grand nombre d'idées en peu de temps, dépend moins encore des choses que de nous, elle tient à la rapidité ou à la lenteur de notre intelligence. Dans l'hypothèse d'Hemsterhuis, le même objet, aperçu par plusieurs personnes, leur paraîtra successivement beau ou laid suivant qu'elles l'auront plus vite ou plus lentement saisi.

Sans doute nous savons qu'il faut tenir compte des qualités, des aptitudes, des dispositions particulières de chaque homme dans les jugements qu'on porte sur le beau. Mais il y a aussi dans le beau et dans l'action qu'il exerce sur nous, quelque chose d'absolu, d'universel, et qui est indépendant de ce qui en nous tient de l'individu et des circonstances.

Mais poursuivons notre discussion. J'ai sous les yeux un dessin, dont les contours irréguliers, les lignes incohérentes, qui se croisent et s'enchevêtrent,

fatiguent mon esprit et ne lui permettent que lentement et difficilement de s'en faire une idée. Cette figure sera incontestablement laide, la définition d'Hemsterhuis la condamne. Mais cette difficulté de saisir l'ensemble et les détails de ce dessin et qui est le signe de la laideur, diminue nécessairement par l'habitude. Plus je regarderai l'objet et moins il me faudra de temps pour l'embrasser. Il viendra un moment où j'aurai dans très-peu de temps, dans le moins de temps possible, toutes les idées que cet objet peut me donner, et le même objet que j'aurai d'abord jugé laid en vertu de la définition d'Hemsterhuis, sera maintenant beau en vertu de la même définition. La différence entre le beau et le laid ne sera donc qu'une différence de degré. La limite qui les sépare sera toujours flottante et ne sera déterminée que par les dispositions et les aptitudes toujours variables des spectateurs.

Faudra-t-il pour cela rejeter cette définition? Assurément non. Comme toutes les définitions du beau, elle est incomplète mais elle n'est point fausse; elle révèle un fait psychologique vrai et que personne que je sache avant Hemsterhuis n'avait si bien vu : c'est que la facilité et la rapidité avec lesquelles, dans un court espace de temps, l'âme peut embrasser un grand nombre d'idées, produit dans l'âme un plaisir qui n'est autre chose que le sentiment qu'elle a de sa

propre activité et du jeu facile et harmonieux de ses facultés. Ce sentiment entre assurément pour quelque chose dans le phénomène complexe du beau. Nous ne restons pas passifs en présence d'un bel objet; notre âme n'est pas un miroir qui réfléchit seulement les formes extérieures des choses. Elle entre pour une part dans la production du sentiment et du jugement esthétiques. Sous ce rapport, la théorie de notre auteur est ingénieuse et vraie et on comprend que Gœthe, qui aimait et appréciait Hemsterhuis, l'ait adoptée et développée, la trouvant conforme à ses propres idées sur le beau :

« Ce qui nous plait dans le beau, dit Gœthe, ce qui constitue le beau lui-même, c'est, selon Hemsterhuis, de pouvoir dans un seul moment, recevoir et saisir le plus d'idées possible. Moi je dirais : le beau nous apparaît, lorsque nous contemplons la vie dans sa perfection régulière, dans son activité la plus haute. Cette contemplation stimule notre propre vitalité et nous excite à déployer à notre tour toute notre activité. A dire vrai, c'est la même idée, seulement exprimée différemment; je n'en dirai pas davantage; car le beau promet plutôt qu'il ne donne, tandis que le laid, qui résulte d'une dépression de l'être, nous déprime nous-mêmes, et ne nous laisse rien à désirer, rien à espérer, rien à attendre[1]. »

[1] *Œuvres*, t. XXX, p. 239.

La définition d'Hemsterhuis offre aussi beaucoup d'analogie avec celle que Kant développa quelques années plus tard dans sa *Critique du jugement*, et d'après laquelle il place le beau dans l'union libre de l'imagination et de la raison. En effet, la raison représente assez bien l'unité de temps dans laquelle se concentre la variété des éléments fournis par l'imagination.

Cette coïncidence n'a rien qui nous étonne. Ailleurs déjà nous avons rencontré dans notre auteur les germes de quelques-unes des idées de Kant. Il ne nous paraît nullement invraisemblable que Kant, qui faisait cas d'Hemsterhuis et de ses ouvrages, ait été frappé de cette définition du beau, et qu'il s'en soit souvenu en composant sa *Critique du jugement*.

Quoi qu'il en soit, le défaut principal de cette théorie ingénieuse, comme aussi de celles de Gœthe et de Kant, c'est de confondre le sentiment du beau avec l'idée et le jugement du beau; l'élément intime, individuel et variable, et l'élément absolu et universel. Elle est toute subjective; elle enlève toute réalité esthétique aux choses pour la transporter en nous. Hemsterhuis, du reste, ne le dissimule pas, car il dit en propres termes, comme pour résumer sa théorie : « Changez les choses, la nature de nos idées du beau restera la même; mais si vous changez l'essence de nos organes, toutes nos idées présentes de la beauté

rentreront aussitôt dans le néant. Le beau n'a aucune réalité en soi-même[1]. »

Toutefois cette définition du beau, telle que nous l'avons comprise et discutée, et telle qu'elle s'explique d'elle-même en quelque sorte, n'est pas le dernier mot d'Hemsterhuis.

Rappelons-nous la théorie platonicienne de notre auteur sur la connaissance. Si nous la rapprochons de sa définition du beau, nous verrons cette définition changer de sens et de portée, s'agrandir et s'élever.

L'âme est une substance divine et immortelle, mais soumise aux lois de la nature matérielle à laquelle elle est associée. Si l'âme n'obéissait qu'à ses propres lois, si elle ne relevait que d'elle-même, elle serait en dehors du temps et de l'espace. Aimer, connaître, pour elle, ce serait s'unir dans un moment indivisible avec l'objet de son désir, se confondre entièrement, ne faire qu'un avec lui. Mais comme elle est enfermée dans un corps, cette union complète, absolue, immédiate, lui est interdite. La matière, dont elle ne saurait s'affranchir entièrement, s'interpose entre elle et son objet, et ne lui permet qu'une union lente, successive et toujours incomplète.

Mais, comme si elle se souvenait d'avoir été une fois libre du joug de la matière, elle a conservé dans

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 31.

son existence actuelle, comme une répugnance pour tout ce qui est succession et durée. Ne pouvant pas s'unir dans un moment indivisible avec l'objet de son désir, le saisir sans intermédiaire, sans obstacle, dans une intuition immédiate et instantanée, elle cherche du moins à s'approcher le plus près qu'elle peut de cette union idéale, de ce bonheur divin. En un mot, elle cherche à avoir *dans le moindre temps le plus d'idées possible*.

Or, parmi les êtres avec lesquels l'âme peut s'unir, quels sont ceux qui lui promettent l'union la plus facile, la plus rapide, la plus complète ; qui peuvent lui donner dans le *minimum* du temps le *maximum* d'idées ?

Ce sont évidemment les êtres dont la nature est semblable à la sienne, les êtres spirituels, les âmes.

Les objets matériels la rebutent bien vite, car elle reconnaît aussitôt l'impossibilité de l'union qu'elle cherche.

Mais l'union même avec les âmes est incomplète encore, car les âmes sont enfermées dans des corps.

Il n'y a qu'un seul être, dans le monde des êtres immatériels, avec lequel elle puisse s'unir aussi complétement et aussi rapidement que le permette sa terrestre condition ; un seul être qui lui donne le plus d'idées dans le moindre temps, et cet être, c'est Dieu.

Dieu sera donc pour l'âme le suprême objet d'amour et de désir. Il sera en même temps la suprême beauté, et les autres êtres seront plus ou moins beaux selon qu'ils participent davantage de la nature divine et moins de la nature matérielle[1].

La question, on le voit, change tout d'un coup d'aspect, et de cette définition du beau, qui nous avait paru d'abord étroite et incomplète, nous voyons sortir une théorie large et profonde et dont on reconnaît de suite l'origine.

Nous sommes en ce moment bien loin de l'empirisme et du sensualisme modernes; nous sommes sur les hauteurs de l'idéalisme, près de Platon et plus près encore de Plotin.

Hemsterhuis dépasse ici de beaucoup ses contemporains. Il semble annoncer les grandes doctrines métaphysiques et idéalistes, qui, à la fin du dernier siècle, ont renouvelé la science du beau et la théorie des arts.

Le beau ne résulte plus maintenant des dispositions toutes personnelles du spectateur : il a une réalité objective, indépendante de nous; il se confond avec l'être absolu lui-même. Mais en même temps un lien étroit rattache l'âme au beau; car, étant elle-même divine, elle aspire au beau comme à sa source. En contemplant le beau, elle se détache de la matière,

[1] *Lettre sur les désirs*, p. 54.

elle se reconnaît et se retrouve elle-même, acquiert une conscience plus nette, un sentiment plus vif de son immortelle nature.

Assurément cette partie métaphysique de la théorie d'Hemsterhuis n'est qu'indiquée chez lui, et n'a pas la précision que nous lui donnons ici. Il ne s'est pas attaché non plus à la mettre d'accord avec celle que nous avons exposée d'abord; il n'a pas cherché à les fondre ensemble.

Mais ce désaccord même est tout à fait conforme au caractère de sa doctrine, que nous voyons, ici comme ailleurs, flotter entre l'empirisme de l'école sensualiste, et les aspirations mystiques de la philosophie platonicienne.

De l'art.

L'idée qu'Hemsterhuis se fait de l'art découle naturellement de la définition même qu'il donne du beau. Puisque le beau est ce qui nous donne le plus d'idées dans le moins de temps, l'art ne sera pas une simple imitation de la nature, car ce n'est que par l'effet d'un hasard qui ne se rencontre pas souvent que les choses sont naturellement disposées pour la perception du beau, c'est-à-dire pour nous donner dans le plus court instant le plus grand nombre

d'idées possible. L'artiste ne peut donc pas se contenter d'imiter la nature. Il doit « renchérir sur la nature et produire ainsi ce que la nature ne produit que rarement et difficilement[1]. »

Cette théorie est supérieure sans doute à celle de l'*imitation* qu'on rencontre partout au dix-huitième siècle. Mais elle ne va pas au delà de l'*embellissement* de la nature. Nous la trouvons développée dans la *Lettre sur la sculpture*. Elle ne paraît cependant pas être le dernier mot d'Hemsterhuis. Nous avons montré déjà que sous la définition du beau qu'il a donnée, se cache une théorie plus sérieuse et plus profonde ; et quoiqu'il n'en ait pas tiré toutes les conséquences et toutes les applications qu'elle renferme, et qu'il n'ait pas reconnu dans l'art une création personnelle, dont le modèle est dans l'âme inspirée de l'artiste, plutôt que dans les objets mêmes qui sont sous ses yeux, on trouve cependant chez lui quelques vues supérieures et qui le rapprochent des idées de notre temps. Il parle quelque part du déplaisir qu'éprouve l'artiste à voir son idée perdre quelque chose de sa pureté, en se produisant au dehors, en entrant dans une forme matérielle. Il constate que l'œuvre complète, réalisée, est bien au-dessous de la *splendeur divine de la première idée*[2]. Cette expression toute

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 31.
[2] *Lettre sur la sculpture*, p. 26.

platonicienne ou plutôt plotinienne, ainsi que quelques idées originales sur la sculpture et la poésie que nous exposerons plus loin et où il se rencontre avec Lessing, prouvent qu'ici encore il a vu quelquefois plus haut et plus loin que beaucoup de ses contemporains.

Nous le retrouvons cependant fidèle aux idées alors dominantes, quand il confond à peu près l'art avec le jeu et le métier et lui donne pour fin l'utilité et l'agrément. Il distingue, il est vrai, parmi les arts ceux qui ont pour objet l'âme, et non le corps lui-même, mais il ne paraît pas comprendre la véritable nature et la véritable fin de l'art, qui n'ont été comprises complétement que depuis que l'étude du beau a été rattachée à l'étude métaphysique des principes premiers. Alors seulement on a reconnu que l'art est absolument désintéressé, étranger à toute idée de métier et d'utilité, et qu'il ne vise pas tant à plaire qu'à nous montrer à travers les splendeurs du beau, la vérité absolue elle-même[1].

Mais, à défaut de pénétration métaphysique, son instinct d'artiste et son imagination de poëte devaient faire entrevoir à Hemsterhuis l'origine divine et la noble fin de l'art. Il exprime son idée dans un passage bizarre mais ingénieux :

[1] Voy. sur le Beau et sur les Arts les belles leçons de M. Cousin, dans son livre aujourd'hui classique : *Du Vrai, du Beau, du Bien*. Paris, Didier. — Voy. aussi *La Science du Beau*, par Charles Levêque. Paris 1861.

« Tout art est l'enfant bâtard d'un Dieu. Vous savez que les dieux quittent souvent l'Olympe, le fond des mers et le Tartare pour se mêler corporellement avec les corps humains qui leur plaisent, d'où sont nés Hercule, Persée, les Tyndarides et nombre de héros et de demi-dieux qui sont devenus l'objet de notre culte. Mais sachez que les âmes des dieux se plaisent plus souvent encore à s'unir avec les âmes humaines dont la beauté les attire, et c'est de ce mélange que naissent les arts. Celui de la législation et de la politique est enfant de l'âme de Jupiter et de celle de Minos, de Solon ou de Lycurgue ; la poésie sublime est née de l'âme d'Apollon et de celle d'Homère, d'Hésiode ou d'Orphée. La sculpture et la peinture ont pour père Vulcain et pour mères les âmes de Dédale, de Dipœnus ou de votre Phidias[1]. »

Mais cette puissance même de l'art, qu'il doit à sa divine origine, paraît dangereuse au disciple de Platon pénétré des doctrines de la *République* et des *Lois* et peut-être aussi des déclamations éloquentes de Rousseau.

Il déplore les effets pernicieux de l'art abandonné à lui-même ; il veut que des lois sévères en préviennent les abus et en punissent les excès :

« Si je disais, Socrate, que l'homme doit être libre, vous l'avoueriez sans doute. Mais si je voulais en

[1] Simon, p. 120.

conclure que l'assassin, le voleur de grand chemin, le sycophante doivent être libres, vous ne me l'accorderiez pas, et pour vous dire la vérité, je ne reviens pas de mon étonnement, lorsque je vois que dans votre république, le gouvernement regarde avec indifférence un tyran dangereux qui peut faire beaucoup plus de mal que les lois ne sauraient faire de bien. Chez vous l'empire de l'art n'a pas de bornes; il règne dans vos assemblées publiques, dans vos tribunaux, sur vos théâtres, partout enfin; et quoique je sache ce qu'il ajoute à votre gloire, je n'oublie pas les maux qu'il peut produire. Dans les assemblées du peuple, où devrait présider la simplicité lacédémonienne, l'intérêt personnel guidé par l'art fait prendre les résolutions les plus nuisibles à l'État. Dans vos tribunaux, où devrait présider le bon sens à côté des lois, l'intérêt, la haine ou l'envie, soutenus par l'art, font gagner la cause à l'injustice. Sur vos théâtres, d'où personne ne devrait sortir que meilleur, la malignité et la calomnie enveloppées dans l'art, se propagent dans l'âme des spectateurs et produisent les effets les plus funestes[1]. »

Hemsterhuis, on le voit, est fidèle à la fois à ses souvenirs platoniciens et à l'esprit de son époque, qui, préoccupée surtout des intérêts moraux de l'homme, faisait de l'art un supplément de la morale et le met-

[1] Simon, p. 119.

tait entre les mains du législateur comme un instrument d'éducation. Mais ce qui est surtout dans le goût du temps, c'est que la tirade que nous venons de citer est mise dans la bouche d'un Scythe, d'un de ces barbares philosophes que l'école de Rousseau avait mis à la mode, et qu'on se plaisait à orner de toutes les vertus naturelles pour le placer ensuite comme un contraste humiliant, comme un repoussoir, en face de la société corrompue par la civilisation.

Parmi les beaux-arts, la sculpture attire surtout Hemsterhuis. Il y rattache toutes ses observations sur le beau. Il parle peu de la peinture et ne dit rien de la musique. La sculpture en effet est celui de tous les beaux-arts dans lequel le génie artistique de l'antiquité a trouvé son expression la plus complète. La peinture et la musique sont pour ainsi dire des arts plus chrétiens que païens. Du moins c'est dans le monde moderne, pénétré de l'influence du christianisme, qu'ils sont développés avec le plus de puissance et d'éclat. On comprendra donc qu'ils aient moins préoccupé que la sculpture ce fervent admirateur de l'antiquité païenne, imbu en outre des préjugés de son époque à l'endroit du christianisme et de la civilisation qui en est sortie.

Ce sera donc de la sculpture qu'Hemsterhuis parlera de préférence. Non-seulement la sculpture est à ses yeux le plus parfait des arts d'imitation; il

veut aussi que la sculpture soit antérieure aux autres arts et il donne ingénieusement, quoiqu'un peu spécieusement, les raisons de son opinion :

Il lui semble naturel que lorsque l'on a commencé à imiter les objets extérieurs, on a dû d'abord les imiter en bloc, plutôt que d'en reproduire seulement la surface colorée et les ombres.

Cette imitation plus savante demande déjà un certain effort d'abstraction.

Le dessin et la peinture supposent en effet les idées tout abstraites de ligne et de couleur, qui ne peuvent s'acquérir qu'à la suite d'un exercice assez développé de la vue [1].

Mais de tous les sens le tact paraît être celui qui se développe le plus vite et se perfectionne le plus tôt. On a donc dû se servir pour les premières imitations des idées que nous donne le tact, plutôt que de celles que nous donne la vue.

« Je sais bien, ajoute Hemsterhuis, que ce sentiment choque un peu la véracité de l'histoire de cette belle, qui la première avec un charbon fixa l'ombre de son amant sur la muraille : mais lorsqu'on parle de muraille on suppose déjà une architecture; or l'architecture est un art imitatif comme les autres, ce qu'on peut prouver; et comme toute imitation directe des choses visibles demande la connaissance

[1] Simon, p. 180.

du dessin, il s'ensuit que le dessin était antérieur à la belle et que son histoire n'est qu'une fable agréablement imaginée [1]. »

Contrairement à une opinion souvent émise, Hemsterhuis soutient que l'art grec est tout à fait original et ne doit rien à l'exemple et à l'influence des Égyptiens. Il montre que chez les peuples de l'Asie, écrasés par un despotisme sans contre-poids et sans limites, la grandeur et l'immensité sans proportion, sans mesure, devaient constituer le beau. Chez les Grecs au contraire, divisés en petites monarchies et en petites républiques, l'individu était tout. « Ils acquirent de bonne heure des idées fortes, de l'indépendance, d'une vertu mâle et agissante, de l'honneur, de l'amour de la patrie. Ils passèrent facilement par enthousiasme à la déification de leurs semblables. Ils n'admettaient par conséquent d'autre différence entre les Dieux et les hommes qu'un degré de perfection : par là ils devaient naturellement, en représentant Apollon, Minerve ou Vénus, tâcher de représenter les plus grandes beautés possibles, et comme la plus grande pratique de sculpture consistait à représenter des divinités, il fut obligé de fouiller dans la nature pour faire la recherche la plus scrupuleuse du beau, et pour la surpasser ensuite elle-même [2]. »

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 85.
[2] *Ibid.*, p. 88.

Hemsterhuis en véritable connaisseur ne s'arrête pas seulement devant les chefs-d'œuvre de l'art grec : il admire aussi l'art étrusque, et s'attache à marquer les caractères qui le distinguent de l'art grec. Il trouve d'autre part une grande ressemblance entre l'art des Étrusques et l'art des Égyptiens et il en conclut que les Étrusques ont copié les Égyptiens. Mais il se contente d'affirmer cette parenté sans se donner la peine de la prouver[1] ; et cependant on se demande à quelle époque et par quels moyens les Étrusques ont eu connaissance des monuments de l'art égyptien dont ils ont été les copistes. Les Grecs, les seuls qui eussent pu leur servir d'intermédiaires, n'ayant en aucune façon, selon Hemsterhuis lui-même, subi l'influence égyptienne ! Quoi qu'il en soit, les travaux récents et approfondis sur l'art étrusque n'ont pas, que nous sachions, confirmé cette hypothèse de notre auteur ; ils s'abstiennent faute de documents suffisants de rien affirmer de positif sur l'origine de l'art étrusque[2].

Nous l'avons déjà dit : il ne faut pas s'attendre à trouver chez un philosophe tout plein de l'antiquité, et pénétré en outre de l'esprit du dix-huitième siècle, le sentiment vrai des beautés de l'art chrétien.

Le moyen âge est pour lui une époque de bar-

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 39.
[2] Voy. Denys, *Researches on tuscan arts*. London (Longman).

barie; l'art gothique un essai informe et grossier, semblable « au dessin d'un enfant dont l'œil et l'intelligence ne sont point exercés encore à saisir dans les choses les rapports exacts des lignes et des surfaces[1]. » Pour ce qui est de la sculpture, Hemsterhuis est entièrement dans le vrai quand il dit qu'elle avait disparu avec le monde ancien. Mais la manière même dont il justifie son opinion montre, ce nous semble, qu'il ne comprend pas la vraie beauté du christianisme et qu'il ne soupçonne pas les trésors de poésie et d'inspiration qu'il porte en lui.

« Les peuples qui venaient de dévaster l'Europe n'avaient rien, ni dans leur caractère ni dans leur état politique ni dans leur religion, qui dût les mener rapidement à la culture des beaux-arts. La religion chrétienne demandait des temples et des images; mais ce n'était plus des Apollons, des Bacchus ou des Vénus qu'on avait à représenter; c'étaient des morts en purgatoire, des saints à la torture, des pénitents ou des martyrs[2]. »

« L'artiste grec, pour faire un Apollon, passa par le beau idéal les bornes de la nature, et représenta réellement des dieux qui, selon ses idées, étaient représentables; mais l'artiste chrétien avait une idée si abstraite et si dégagée des sens, de ces êtres divins

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 42.

qu'il devait représenter, que toute imitation réelle était absurde, et par conséquent il ne lui restait que de les représenter comme ils avaient été autrefois visibles sur la terre. Ce qui empêchait encore plus l'artiste d'arriver seulement à la beauté de la nature, c'était l'esprit d'humilité chrétienne, qui le mena non à la vérité simple, mais à la vérité basse et populaire; et comme il n'avait à tout moment qu'à représenter des passions pour faire des martyrs, des pénitents et des mourants, il avait besoin d'une connaissance plus ou moins exacte de l'effet des muscles. Des mendiants affamés lui servirent de modèles, et s'accoutumant à étudier ces corps décharnés pour en faire ses saints et des martyrs, la proportion générale de ces figures devint excessivement longue et le style de son travail sec[1]. » Voilà aussi, s'il faut en croire notre auteur, la raison de la ressemblance qu'on remarque entre les bons ouvrages étrusques et ceux des premiers temps de la Renaissance des arts.

Mais revenons à la sculpture.

L'unité et la simplicité sont les conditions qui sont imposées à la sculpture. Le repos et la majesté lui conviennent particulièrement. Elle doit se borner à une seule figure; tout au plus peut-elle s'étendre jusqu'au groupe. Mais ce n'est pas seulement, comme le pense notre auteur, le prix de la matière qu'em-

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 42.

ploie l'artiste et la difficulté qu'il trouve à la mettre en œuvre, qui forcent la sculpture à se borner le plus souvent à la représentation d'une seule figure. La nécessité où est l'artiste de mettre toutes ses figures sur le même plan, ce qui rend impossible la perception de la profondeur, et ne permet pas la représentation d'actions un peu compliquées; en outre l'absence d'un fond sur lequel les figures se détachent et qui les relie entre elles : — voilà des raisons plus sérieuses, qui condamnent la sculpture à la représentation de figures isolées, et qui la bornent à défaut d'actions, à la reproduction des sentiments et des passions qui se révèlent dans les attitudes du corps humain.

Les conseils qui suivent sont d'un fin connaisseur : « Si donc l'unité ou la simplicité du sujet, et la qualité facile et déliée du contour total, sont des principes fondamentaux en sculpture, il faudra que le sculpteur, lorsqu'il veut parvenir le plus facilement à la plus grande perfection dans son art, ne représente qu'une seule figure. Il faudra qu'elle soit belle, presqu'en repos, dans une attitude naturelle; qu'elle se présente avec grâce; qu'elle soit tournée de façon que je voie partout autant de différentes parties de son corps qu'il est possible en même temps; qu'il entre un peu de draperie dans cette composition, qui serve à la rendre décente et dont les plis, noblement ordonnés, contribuent à augmenter le nombre de mes

idées, et à contraster avec le contour arrondi de la chair...

« Si l'artiste veut donner dans le groupe, qu'il choisisse un sujet qui en impose et qui ait de la majesté et de la grandeur; que ses figures, autant qu'il est possible, diffèrent en âge, en sexe et en proportion; que l'action soit une et simple, et que toutes les parties du groupe aident à la renforcer; que dans tous les profils je voie autant de membres ou de pièces saillantes dans une attitude naturelle, qu'il est possible. S'il veut exciter de l'horreur ou de la terreur, il faut qu'il la tempère par la beauté de quelque figure piquante qui m'attache et que jamais le dégoûtant ne fasse parti de son sujet... La peinture peut se servir quelquefois du dégoûtant pour augmenter l'horreur, puisque ses compositions sont assez étendues pour le mitiger autre part, mais dans les bornes d'un groupe de sculpture, il s'empare de tout[1] »

Parmi les idées d'Hemsterhuis sur la sculpture il en est une qui paraît mériter quelqu'attention parce qu'elle touche à un des points les plus importants de la théorie des beaux-arts : à la question de la vraisemblance dans l'imitation.

Dans le dialogue *Simon*, Socrate, qui n'est pas un juge incompétent en pareille matière, accorde que

[1] *Lettre sur la sculpture*, p. 46.

l'objet de la sculpture est d'exprimer par les formes, les attitudes du corps, les passions et les sentiments de l'âme ; mais seulement les passions et les sentiments qui se sont produits au dehors et sont devenus visibles. Quant à ceux que l'âme veut cacher, ils échappent à l'artiste, comme ils ont échappé à tous les hommes. Rien n'est plus vrai assurément, et cette opinion si incontestable ne mériterait guère qu'on s'y arrête, si Hemsterhuis n'en tirait pas une conséquence qui touche, comme nous venons de le dire, à la question souvent controversée de la vraisemblance dans les arts.

« L'artiste, dit-il, qui veut représenter, par exemple, Oreste au moment où il se trouve en face d'Égisthe et de Clytemnestre, ne doit pas montrer sur la figure d'Oreste la pensée du crime qu'il médite ; car dans le moment choisi par l'artiste, Oreste dissimule avec soin son projet criminel, et il serait absurde que le spectateur aperçût ce que n'ont aperçu ni Égisthe ni Clytemnestre.

« Croyez-vous, continue Socrate, développant son opinion, que si Damon, le musicien, voulait imiter le doux concert des Sirènes, il pourrait vous y faire sentir la cruauté vorace de ces monstres ? Alors le prudent Ulysse n'eût pas eu besoin de se faire lier[1]. »

[1] Simon, p. 90.

Hemsterhuis se trompe. Il n'importe en aucune façon pour le dessein que se propose l'artiste, qu'Égisthe ou Clytemnestre aperçoivent sur la figure d'Oreste la pensée du meurtre dont ils seront victimes, ou qu'Ulysse dans le chant des Sirènes découvre les dangers qui le menacent.

Ce n'est pas à ces personnages, c'est à nous spectateurs que songent le sculpteur et le musicien.

L'art repose sur une illusion sans laquelle il n'existerait point, et la vraisemblance artistique n'a rien à démêler avec la vraisemblance réelle.

Quel que soit le moment choisi par l'artiste, il doit y concentrer en quelque sorte le personnage et le drame tout entiers, et dans le présent nous laisser deviner l'avenir. Ainsi du moins l'ont entendu les maîtres de l'art, et à Damon le musicien, à qui Hemsterhuis sous peine d'absurdité, défend de laisser deviner la cruauté des Sirènes dans la douceur perfide de leurs chants, nous opposerons le plus grand musicien de tous les temps, Mozart, qui, dans son immortel chef-d'œuvre, faisant chanter Don Juan sous le balcon d'Elvire, nous avertit par l'accompagnement railleur et malin de l'orchestre, entendu cependant par Elvire en même temps que la sérénade, que ce chant d'amour n'est que mensonge.

Vous souvient-il lecteur de cette sérénade,
Que Don Juan déguisé chante sous un balcon?

Une mélancolique et piteuse chanson,
Respirant la douleur, l'amour et la tristesse.
Mais l'accompagnement parle d'un autre ton.
Comme il est vif, joyeux! avec quelle prestesse
Il sautille! on dirait que la chanson caresse
Et couvre de langueur le perfide instrument;
Tandis que l'air moqueur de l'accompagnement
Tourne en dérision la chanson elle-même,
Et semble la railler d'aller si tristement [1].

Malgré sa prédilection pour la sculpture, Hemsterhuis ne la regarde cependant pas comme le premier de tous les beaux-arts, et lorsque, dans le *Simon*, le sculpteur Mnésarque, par une préférence bien naturelle, revendique pour son art la supériorité sur tous les autres, parce qu'il parle à deux sens à la fois, au tact et à la vue, et parce que seul entre tous les arts il a le privilége de dompter le temps et d'*éterniser un heureux moment*, Socrate fait ses réserves, et demande plaisamment à Mnésarque :

« Connaissez-vous la belle Polixène, de Polyclète de Sycione, dont un poëte a dit qu'il voit dans ses yeux toute la guerre de Troie? Je veux le croire; mais ce que j'ai de la peine à croire c'est qu'en touchant ses yeux vous y sentiez la guerre de Troie[2]. »

Toutefois le pouvoir de dompter le temps et d'éterniser un heureux moment ne paraît pas constituer aux yeux de Socrate un avantage et une supériorité.

[1] Alfred de Musset.
[2] Simon, p. 97.

« Dites-moi, je vous prie, pourquoi désirez-vous toujours de donner du mouvement à vos figures, de les faire parler, de leur inspirer de l'âme, de la vie, si éterniser le moment n'était pas une imperfection? Votre art est obligé par sa nature d'anéantir le mouvement, la succession des actions, enfin tout ce qui marque l'énergie continue d'un être actif, et de réduire ce mouvement, cette succession, cette vie, au repos et à l'inertie; et appelez-vous cela un privilége de votre art sur les autres? Il me semble par là que les seuls sujets que vous pouvez représenter avec vérité, se bornent au châtiment de Niobé et aux malheureux qui regardent la tête de la Gorgone[1]. »

A quel art Socrate accordera-t-il cette supériorité qu'il refuse à la sculpture?

« A l'art d'Homère, qui met en action les dieux et les hommes, qui se promène dans les siècles, qui monte à l'Olympe, traverse les mers et descend dans cette nuit qui inspire de l'horreur aux immortels mêmes. Cet art a un champ plus vaste, il me semble, pour étaler sa richesse et sa puissance[2]. »

On reconnaît dans cette comparaison, rapidement indiquée, entre la poésie et la sculpture, la célèbre théorie développée avec une précision pleine de profondeur par Lessing dans le *Laocoon*.

[1] Simon, p. 97.
[2] *Lettre sur la sculpture*, p. 26.

Le Laocoon parut en 1766 et le Simon en 1787, vingt-deux ans plus tard, et pendant ce temps Hemsterhuis, l'ami de Jacobi, de Gœthe, de Herder, l'hôte assidu de Pempelfort et de Weimar, où se préparait la révolution qui devait régénérer le génie allemand, n'était certainement pas resté étranger aux idées nouvelles qui se produisaient autour de lui.

Cependant nous trouvons déjà dans la *Lettre sur la sculpture,* qui avait paru en 1765, un an avant le Laocoon, le germe de cette théorie célèbre.

Hemsterhuis remarque que généralement les esquisses plaisent au connaisseur plus que les dessins achevés, surtout parce qu'elles mettent en mouvement la faculté poétique et reproductive de l'âme qui à l'instant finit et achève ce qui n'était qu'ébauché. Il ajoute alors ceci : « par là elles (les esquisses) ressemblent beaucoup à l'art oratoire et à la poésie, qui, se servant de signes et de paroles au lieu de crayons et de pinceaux, agissent uniquement sur la faculté reproductive de l'âme et produisent par conséquent des effets beaucoup plus considérables que ne le sauraient faire la peinture et la sculpture, même dans leur plus grande perfection. »

Cette théorie s'accorde du reste parfaitement avec la définition du beau qu'Hemsterhuis a donnée et qui lui appartient certainement. Cette définition fait dépendre le beau de la facilité avec laquelle nous

pouvons embrasser dans le moins de temps le plus grand nombre d'idées. Le beau tient donc plutôt à l'intelligence du spectateur qu'à l'œuvre d'art qu'il contemple. Dès lors de tous les arts, celui qui réalisera le mieux le beau, ce sera la poésie, qui, se servant de signes abstraits pour peindre les choses, laisse en quelque sorte au lecteur le soin et aussi le plaisir d'achever lui-même le tableau que le poëte n'a fait qu'esquisser.

Nous ne prétendons pas que Lessing se soit inspiré d'Hemsterhuis, quoiqu'il n'y ait rien d'impossible à cela. Lessing connaissait déjà, appréciait Hemsterhuis à l'époque où parut le *Laocoon*. Mais nous tenons à revendiquer pour notre auteur l'honneur et le mérite d'avoir entrevu, grâce à sa définition ingénieuse du beau, une théorie à laquelle Lessing a attaché son nom, et qui est une date dans l'histoire de l'Esthétique.

CHAPITRE X.

Aristée ou de la divinité.

Par une heureuse coïncidence, qui facilite beaucoup notre travail, la suite chronologique des principaux écrits d'Hemsterhuis est la même que l'ordre logique des questions qu'il traite successivement. Fidèle à la méthode de son maître, le disciple de Socrate a voulu d'abord, dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports*, étudier l'âme et ses facultés, avant d'essayer dans l'*Aristée* de la rattacher à son principe divin.

L'*Aristée*, qui faisait l'admiration de Lessing et de ses amis, peut être regardé comme l'expression la plus complète de la pensée de notre auteur ; elle est en quelque sorte l'éloquente conclusion de sa doctrine philosophique. La sécheresse didactique, le vague de la pensée et l'incorrection du style, tous les défauts qu'on rencontre trop souvent dans ses autres écrits, ont presque complétement disparu ici. Aussi longtemps qu'Hemsterhuis est aux prises avec les questions de pure spéculation, et qui n'intéressent que l'intelligence, sa pensée s'embarrasse et s'obscurcit aisément. Mais lorsqu'il est en présence des vérités religieuses

et morales qui parlent surtout au cœur, l'enthousiasme le soutient et le porte : il s'élève sans effort ; son style, ailleurs trop souvent diffus et pénible, s'anime et se colore, et suit sans peine l'élan de la pensée. Le sentiment lui donne la précision et la force que lui refuse la raison, chez lui trop timide et trop faible.

Hemsterhuis, en abordant le problème de l'existence de Dieu, est préoccupé avant tout de réfuter le matérialisme athée de son temps et de ruiner sa thèse favorite de l'autonomie de la matière.

La première partie de son argumentation sera donc en quelque sorte négative. Avant de rechercher dans le monde les traces de l'intelligence et de la puissance divines, il s'attachera à prouver que ce n'est pas dans le monde, mais hors du monde, qu'il faut chercher le principe même du mouvement et de la vie qui l'animent.

Il envisage l'univers sous toutes ses faces ; il le considère successivement pour emprunter ses expressions : 1° comme un tout composé de parties, 2° comme organisé, 3° comme susceptible d'action et de réaction, 4° comme intellectuel et moral. Nous ne le suivrons pas dans le détail de cette division, qui pourrait être aisément réduite, et où nous retrouverions d'ailleurs les preuves bien connues dans l'école sous le nom de *preuves expérimentales*. Nous nous attacherons seulement à ce qu'il y a d'essentiel.

Parmi toutes les preuves tirées du spectacle du monde matériel, celle que notre auteur paraît affectionner le plus, est celle qui s'appuie sur l'inertie de la matière. Après l'avoir indiquée sommairement dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports*, il la développe dans l'*Aristée*. « Je vois dans l'univers physique du mouvement et du repos, de l'action et de la réaction. Les parties de l'univers matériel me paraissent faire entre elles, de ces parties, un trafic, un commerce. Une partie en mouvement communique son mouvement à une autre partie en repos, et en reçoit le repos en retour. L'action et la réaction sont égales ; l'une détruit l'autre, ce qui nous mène au plus parfait repos, à la vraie inertie. Cependant nous voyons du mouvement dans le monde ; par conséquent, il existe un principe actif plus puissant et d'une autre nature que celui de réaction[1]. »

Il insiste beaucoup sur l'idée de l'inertie ; il en donne différentes explications, mais qui obscurcissent la question, car elles ne s'accordent pas entre elles. « L'inertie est la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est, c'est-à-dire sa disposition à réagir contre tout mouvement, sa tendance à persévérer dans son repos. Si l'univers était abandonné à lui-même, l'inertie seule agirait : toutes ses parties, obéissant à leur tendance naturelle, seraient attirées les

[1] Aristée, p. 80.

unes vers les autres ; « car, ajoute Hemsterhuis, l'inertie n'est autre chose que l'attraction, et l'attraction n'est que le retour des parties de l'univers à leur état naturel, la force d'être ou l'inertie de l'univers. »

Le monde avec cette seule propriété ne formerait donc qu'une seule masse. Mais le monde ne forme pas une seule masse ; les parties qui le composent sont séparées et restent séparées les unes des autres. Il y a donc une autre force que l'inertie ou l'attraction, et qui agit sur la matière. Cette force, qui agit ainsi en sens contraire de l'inertie, n'est donc pas inhérente à la matière, car la matière ne peut pas avoir deux propriétés contradictoires. Elle suppose un principe étranger à la matière, qui lutte contre l'inertie, qui empêche les corps de se précipiter les uns contre les autres, et tient le monde « dans un état forcé, dans l'état d'un ressort tendu[1]. »

L'univers n'existe donc pas par lui-même, conclut Hemsterhuis, « car je demande, ajoute-t-il, si l'on pourrait se figurer un Être dont la nature serait plus diamétralement opposée à celle d'un Être qui existerait par lui-même, que cet univers matériel, ce symbole parfait de passivité[2]. »

Cette preuve, très-accréditée parmi les philosophes déistes du dix-huitième siècle, grâce à l'autorité du

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 106.
[2] *Aristée*, p. 48.

nom de Newton et à la faveur qui s'attachait aux études, nouvelles alors, de physique générale et de philosophie naturelle, cette preuve est-elle aussi décisive que le croit Hemsterhuis ?

Remarquons d'abord qu'Hemsterhuis ne paraît pas très-fixé sur la définition même de l'inertie. En effet, dans l'exposition de sa preuve, nous voyons qu'il assimile d'abord l'inertie à la pure passivité : c'est la répugnance contre tout changement, la persistance à rester dans le même état; et immédiatement après il la confond avec l'attraction. Or l'inertie entendue dans le premier sens est une propriété de la matière; tandis que l'attraction est plutôt une force, qui suppose une autre force en dehors d'elle, sur laquelle elle agisse ou qui agisse sur elle.

Ailleurs encore, examinant de plus près ces deux propriétés, il trouve que l'attraction agit en raison des masses, ou des quantités de matière, et en raison inverse du carré des distances. « Mais, ajoute-t-il, l'inertie, c'est-à-dire la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est, le degré d'indestructibilité d'une chose, est aussi en raison de la quantité de matière et en raison de sa porosité, ou, ce qui est encore la même chose, en raison des carrés des distances des parties qui la composent. Ces forces ne sont donc qu'une dans leur principe[1]. »

[1] *Lettre sur l'homme*, p. 105.

Nous doutons que la physique de nos jours accepte cette assimilation. Mais soit qu'Hemsterhuis s'arrête à la première définition ou à la seconde; qu'il définisse l'inertie: la tendance à persévérer dans le même état, ou qu'il l'identifie avec l'attraction, sa preuve n'aboutit pas. En effet, si la matière est inerte, c'est-à-dire primitivement en repos, on comprend bien que pour expliquer le mouvement il faille recourir à un moteur extérieur et étranger à la matière. Mais rien n'empêche de supposer la matière primitivement en mouvement; l'inertie l'empêchera alors de demeurer dans le repos; mais le mouvement lui sera aussi naturellement inhérent que le repos. Pour donner à cette preuve toute sa force, il fallait pousser plus avant que ne l'a fait Hemsterhuis, et de ce que le repos et le mouvement peuvent également, et tour à tour, être considérés comme inhérents à la matière, conclure qu'il n'y a aucune raison pour qu'elle soit plutôt en repos qu'en mouvement, et qu'elle ne saurait par conséquent avoir en elle-même la raison de son existence[1].

D'autre part, si Hemsterhuis identifie l'inertie avec l'attraction, en affirmant qu'elle agit en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances, ne voit-il pas que cette force, ainsi réglée par une loi, suppose à elle seule déjà un moteur et un

[1] Voy. Janet, *Le matérialisme contemporain*, ch. IV. Paris 1864.

moteur intelligent (car une loi suppose nécessairement une intelligence), tout aussi bien que la force de répulsion qui est chargée de lui faire contre-poids? Il n'est donc pas nécessaire, pour prouver l'existence de ce moteur, d'avoir recours à cette force de répulsion. La force d'attraction seule suffirait. Ou bien si la matière peut posséder par elle-même cette force d'attraction, pourquoi ne pourrait-elle pas posséder tout aussi bien la force de répulsion? Deux forces ne sont pas plus difficiles à expliquer qu'une seule, et il n'y aurait aucune absurdité, quoi qu'en dise Hemsterhuis, à supposer que la matière possède par essence ces deux forces, puisque l'une est nécessaire à l'autre, et que leur action combinée produit le mouvement et l'harmonie dans l'univers.

Au lieu de séparer l'idée de matière et l'idée de force, au lieu de mettre d'un côté la matière inerte ou douée seulement d'attraction, et de l'autre, une force qui vient s'ajouter à la première, n'est-il pas plus naturel de supposer que la matière n'existe et n'est constituée que par l'action simultanée de ces deux forces[1]?

[1] L'opinion d'Hemsterhuis est réfutée dans le même sens par Gœthe, qui la lui avait entendu développer à Münster, dans le cercle de la Princesse, dont Gœthe était un hôte assidu. Racontant son séjour à Münster et ses impressions, il constate qu'il n'était pas à l'aise et se sentait isolé avec des opinions presque spinozistes en présence d'Hemsterhuis et de la Princesse.

« On ne saurait, dit-il, se figurer un homme plus malheureux que moi.

Le problème alors se pose d'une façon plus générale et plus haute. Ce n'est plus l'intervention de la seule force de répulsion qui devient le signe de la présence d'un moteur intelligent; mais l'existence même de la matière et de ses mouvements produite par l'action simultanée des deux forces élémentaires qui la constituent, prouvera la nécessité d'un pareil moteur. L'idée même de Dieu ne pourra qu'y gagner, car n'est-ce pas une conception bizarre que ce Dieu occupé à réagir contre la force d'attraction de la matière et «tenant l'univers, ce sont les expressions mêmes de notre auteur, dans un état forcé, dans l'état d'un ressort tendu,» de ce Dieu, qui fait pour ainsi dire violence à cette matière existant en dehors de lui comme un principe indépendant et hostile?

Ne semble-t-il pas plus naturel de dire qu'un seul et même acte de la puissance divine a appelé à l'exis-

L'hylozoïsme, ou comme on voudra appeler cette doctrine à laquelle j'étais attaché, me rendrait insensible et hostile à toute doctrine qui pose, comme article de foi, une matière inerte et mise en mouvement par je ne sais quelle cause extérieure. J'avais retenu de la philosophie naturelle de Kant ceci : que l'attraction et la répulsion constituent la nature de la matière, et qu'aucune ne peut être séparée de l'autre dans la définition qu'on en donne. J'en concluais la polarité primitive des êtres (*Urpolaritæt*) qui en pénètre et en anime les formes variées. Déjà lors de la première visite que la princesse avec Fürstemberg et Hemsterhuis firent à Weimar, j'avais avancé de pareilles opinions, mais on me fit taire comme si j'avais proféré un sacrilége» (*Œuvres*, t. XXX, p. 197-201).

tence et la matière et ses forces essentielles, qui ne viennent pas s'y ajouter après coup, mais qui la constituent par leur action simultanée, et qui sont inséparables par conséquent de l'idée que nous en avons.

C'est ainsi que la philosophie, depuis Leibnitz, s'habitue de plus en plus à concevoir la matière. Elle rejette l'hypothèse d'une matière absolument passive et inerte, animée seulement et mise en mouvement par la puissance divine, telle que l'avaient imaginée les philosophes anciens, et telle que semblent l'admettre Descartes, Newton et avec eux Hemsterhuis[1].

Ces réserves faites, nous nous joignons de nouveau à notre auteur, pour reconnaître avec lui que ce principe, qui doit expliquer à la fois l'existence et l'activité de la matière, doit être cherché en dehors et au-dessus de la matière, dans un être intelligent et libre.

Ici nous entrons dans un nouvel ordre de faits, et une nouvelle preuve vient s'ajouter à la précédente. Non-seulement le mouvement existe, il est encore déterminé; il a une direction, un but. L'univers dans

[1] Emile Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, *le Dieu de Leibnitz*. — Nous avons eu plus d'une fois, dans le cours de ce travail, l'occasion de citer le nom et les ouvrages de ce penseur d'élite, de ce ferme et éloquent défenseur des doctrines spiritualistes, dont la philosophie et l'enseignement portent encore le deuil. Ce n'est pas sans une vive émotion de reconnaissance et d'affection que nous écrivons ce nom cher et respecté. C'est à lui, à ses leçons, à ses entretiens, à ses conseils, que nous devons en partie d'avoir entrepris et continué ce travail.

son ensemble et chaque être en particulier est organisé en vue d'une fin.

« Mais, ajoute Hemsterhuis, toute direction a un pourquoi, une raison ; or ce pourquoi n'est pas dans la direction, puisqu'alors elle aurait été avant que d'être. Il est donc dans l'actif et il y a sa raison. Or vous ne pouvez aller de raison en raison jusqu'à l'infini, puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige. La dernière raison sera donc dans l'être actif, c'est-à-dire dans une activité éclairée et intelligente, car nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, sans intellect, qui prévoit, sans conscience d'être[1]. »

Où trouverons nous cette intelligence et cette volonté ? Le monde nous en offre-t-il quelque image ? Hemsterhuis, qui n'oublie jamais le précepte fondamental de la philosophie de Socrate, interroge la nature humaine et croit y trouver ce principe intelligent et libre dont l'univers matériel nous montre les effets, sans nous en révéler le principe. Nous rencontrons ici une preuve ingénieuse et qui n'est pas commune au dix-huitième siècle. Elle témoigne en tout cas d'un profond sens psychologique chez notre auteur. « L'univers matériel, dit-il, de quelque côté qu'on le considère, ne nous offre que des substances isolées qui n'ont aucune communication, aucune liaison entre

[1] Aristée, p. 36.

elles ; elles ne sont que les parties d'une somme ou d'un total. C'est en nous-mêmes que nous découvrons ce que l'univers matériel ne nous offre point. Nous trouvons en nous une faculté, c'est l'intelligence (ou l'imagination comme il l'appelle), qui fait ce que la matière passive ne saurait faire. En nous, non-seulement se réfléchit l'univers matériel ; mais l'intelligence qui est une force active, compose, combine, décompose et recompose toutes les parties de cet univers. Il se forme, dit-il ingénieusement, dans l'intelligence de l'homme un déplacement de l'univers, et pour ainsi dire un autre univers imaginaire et possible[1]. »

Outre l'intelligence, l'homme possède encore la volonté : il peut réaliser cet univers. Voici donc, au sein même du monde, un principe supérieur à la matière, un principe actif et créateur. Serait-ce là le Dieu que nous cherchons ?

Mais, répond Hemsterhuis, l'activité de l'homme se borne à former des relations entre les choses qui existent. Elle ne crée pas. Cette activité n'est qu'un simulacre de l'activité divine. Nous sentons d'ailleurs que nous n'existons pas par nous-mêmes. Il faut donc chercher au delà de l'homme le principe créateur du monde.

Il rencontre ici sur son chemin la fameuse hypo-

[1] Aristée, p. 36.

thèse de l'âme du monde, qui avait reparu au dix-huitième siècle et qui devait corriger, en y mêlant une teinte panthéiste et religieuse, l'athéisme trop cru des Lamettrie et des d'Holbach.

Il se moque agréablement de cette chimère, qui fait du monde un animal immense, dont toutes les parties seraient gouvernées par un principe intérieur, comme notre âme gouverne notre corps. Les hommes faisant partie de l'univers seraient donc des parties, des membres de ce grand corps? Mais si les hommes sont à cette âme du monde ce que sont à l'homme lui-même ses bras et ses jambes, il serait impossible de voir un symbole plus parfait de la folie que cette âme du monde. Car les hommes ne sont guère d'accord dans ce monde, ni probablement dans les autres. « D'ailleurs nous avons le sentiment de notre liberté, nous sentons bien que nous n'obéissons pas à une seule volonté générale ; nous sommes isolés et libres, chacun dans la sphère de notre activité[1]. »

Ce n'est donc pas dans ce monde qu'il faut chercher le principe qui l'anime et le gouverne; et embrassant encore une fois d'un coup d'œil général le spectacle de l'univers, Hemsterhuis conclut que « lorsque nous voyons dans la nature l'action constante d'une force qui crée les êtres, perpétue les espèces ; lorsque nous voyons les corps célestes obéir à des lois constantes,

[1] Aristée, p. 88.

nous nous convaincrons facilement que la cause primitive de ces effets est l'action d'une volonté intelligente, infiniment grande, infiniment puissante[1].

Nous trouvons ici, mais sommairement indiquée seulement, une preuve qu'Hemsterhuis n'a pas approfondie, au sujet de laquelle il fait même quelques réserves, mais dont il comprend cependant la valeur et la portée. Nous voulons parler de la preuve des causes finales. « Je remarque deux choses, dit-il, l'une, que là où se manifeste une organisation, se manifeste un but et par conséquent une borne déterminée ; l'autre, que là où se manifeste un but, quelqu'idéal semble devoir précéder le réel[2] ».

Cette preuve, très-populaire au dix-huitième siècle, résume en quelque sorte toutes les autres. Elle considère le monde dans sa forme complète et achevée, non pas seulement comme une agrégation de parties, comme un ensemble fortuit d'éléments divers. Elle l'envisage comme un tout vivant et organisé; et dans cette organisation, où tout concourt à une fin déterminée, dans la convenance parfaite des moyens avec la fin, dans l'harmonie qui enchaîne toutes les parties de ce grand corps, elle découvre l'intelligence qui a conçu ce plan merveilleux, la sagesse qui a su choisir les moyens les plus simples pour le

[1] Aristée, p. 37.
[2] Aristée, p. 28.

réaliser, la volonté toute puissante qui l'a appelé à l'existence.

En outre, cette preuve respectée par Kant au moment même où il la soumet avec toutes les autres à une critique impitoyable, rejette toute hypothèse ; elle s'appuie non sur des abstractions, mais sur les faits les plus visibles et les plus palpables ; elle nous introduit au sein même de la réalité ; elle s'adresse au cœur et à l'imagination tout autant qu'à la raison, et de l'âme inspirée d'un Fénelon elle s'élève comme un hymne à la divinité.

Au dix-huitième siècle surtout, la preuve des causes finales jouit d'une grande faveur. Les sciences d'observation, jeunes encore et déjà puissantes, découvraient chaque jour de nouvelles merveilles, et enrichissaient à la fois la science de faits, et la philosophie d'arguments, en faveur de l'intelligence et de la bonté divines.

Malheureusement cette philosophie religieuse et déiste, représentée en Angleterre par Cudworth (1688), Derham (1713), Samuel Parker (1693) et en partie par Clarke (1729) ; en Allemagne, principalement par Wolf et son école, par Reimarus, Garve, Baumgarten[1], avait défiguré la grande et féconde conception des causes finales, que Leibnitz avait expo-

[1] Voy. Biedermann, *loc. cit.* — Haffner, *Die deutsche Aufklärung*. Mainz 1864. — Saisset, *Étude de philosophie religieuse*, t. II.

sée après Aristote avec tant de profondeur. Préoccupés exclusivement de leur étroite théologie, menacée par l'athéisme et le scepticisme; dominés d'autre part par l'esprit positif de leur époque, ces philosophes, médiocres métaphysiciens, étaient persuadés que l'homme est le centre de la création et que la nature entière travaille en son honneur. Ils considéraient le plan du monde, l'organisation des êtres seulement dans leurs rapports avec l'homme, avec ses intérêts, ses besoins. Au lieu d'admirer dans chaque être, cette harmonie intime qui relie entre elles toutes les parties de l'organisme et les fait servir chacune aux autres et toutes à l'ensemble, ils n'admiraient que les rapports extérieurs, accidentels, déterminés par nos besoins, par le hasard des circonstances, par des combinaisons purement humaines.

Dans les faits les plus insignifiants, dans des accidents fortuits ils découvraient une intention expresse, une combinaison ingénieuse ou profonde de la providence. De là ces innombrables traités sur l'*héliothéologie*, la *brontothéologie*, la *lithothéologie*, la *physicothéologie*, l'*insectothéologie* etc.[1]. De là ces inventions merveilleuses et édifiantes, que leur honnêteté n'a pas sauvées du ridicule, et qui font plus d'honneur à la piété qu'à la sagacité de leurs auteurs.

[1] Fortlage, *Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes.* Heidelberg 1840.

Hemsterhuis, par la tournure de son esprit, était plus disposé à atténuer qu'à exagérer l'action de la Providence. Nous le verrons même incliner parfois vers le panthéisme. Il n'était donc pas homme à donner dans les puérilités de cette théodicée de ménage.

Mais il ne rejette pas pour cela l'argument lui-même. Il en comprend l'importance et la valeur. Il le formule avec netteté dans sa généralité abstraite, mais sans descendre aux applications et aux détails. L'univers organisé est à ses yeux une œuvre d'art, qui lui révèle une pensée antérieure et supérieure à son œuvre. Toutefois il ne veut pas assimiler en tout point l'œuvre de la nature à l'œuvre de l'homme. Il établit entre eux une distinction.

« Il y a, dit-il, entre les œuvres de la nature et les œuvres de l'homme, cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est une chose que pour tel effet déterminé, tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle, indépendamment de ses effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogènes, tandis qu'un arbre est toujours un arbre, quoique vous fassiez abstraction des effets qu'il pourrait produire. »

Cette distinction peut ne pas paraître très-claire ni

très-rigoureuse; mais il y a là, si je ne me trompe, comme une précaution et une protestation contre les exagérations des philosophes *finaliers*, qui veulent voir partout dans la nature un but, une intention.

Cependant, par une inconséquence que nous ne nous chargeons pas d'expliquer, Hemsterhuis se montre plus sévère pour une autre preuve, étroitement liée cependant à celle des causes finales, et qu'on pourrait même confondre avec elle. Nous voulons parler de la preuve tirée de l'ordre qui règne partout dans la nature, et qui témoigne que ce n'est pas le hasard aveugle mais un être intelligent qui préside à cette belle ordonnance.

La raison qu'il donne, mérite d'être connue, car c'est celle que donnera plus tard Kant. L'auteur d'*Aristée* devance ici d'une dizaine d'années l'auteur de la *Raison pure*.

Selon lui, l'ordre n'est qu'une conception de notre intelligence, à qui rien d'extérieur ne correspond nécessairement : « Le mot *ordre* désigne une certaine modification, une certaine disposition dans plusieurs choses, qui fait que notre intellect, constitué comme il l'est à présent, peut s'apercevoir avec la plus grande facilité, du total formé par la coexistence ou la succession de ces choses, et sentir avec la plus grande facilité les rapports qu'elles ont ensemble[1]. »

[1] Aristée, p. 14.

Mais comme les hommes diffèrent prodigieusement dans leurs forces intellectuelles, c'est-à-dire que l'un peut voir des rapports beaucoup plus éloignés que l'autre, il s'ensuit que l'idée d'ordre est relative à chaque individu, et qu'ordre dans la tête d'un sauvage est autre chose qu'ordre dans la tête d'un profond géomètre. Le premier verra de l'ordre peut-être dans une progression arithmétique : le second verra de l'ordre dans une série extrêmement compliquée qui toute sera désordre pour le premier.

« Mon cher Aristée, bornés comme nous le sommes par le petit nombre de nos organes, s'il y a de l'ordre dans l'univers, comment pourrions-nous le comprendre ? Lorsque nous voyons l'expression algébrique d'une ou de deux quantités extrêmement compliquées et qu'il ne se manifeste à nous aucun ordre ni aucune analogie dans les parties qui les composent, comment jugerions-nous si ces grandeurs sont isolées ou bien si ce sont des termes d'une suite infinie, où règne un ordre beaucoup au-dessus de notre manière de concevoir[1] ? »

L'ordre est donc plutôt dans les intelligences que dans les choses et, sans prétendre qu'il n'y a pas d'ordre dans l'univers, Hemsterhuis croit cependant que l'ordre nous échappe, car nous sommes placés dans un coin du monde, et nos facultés trop faibles ne

[1] Aristée, p. 14.

sauraient l'embrasser dans son entier. « Nous serions même tentés parfois, dit-il, d'appeler confusion et désordre ce que nous voyons, puisque l'ensemble nous échappe. Ainsi, qu'une belle nuit, ils (ceux qui admettent l'ordre partout) contemplent la vaste étendue de la voûte étoilée et qu'ils me disent si, suivant leurs idées d'ordre, on saurait faire le tableau d'un désordre plus parfait[1]. » Il rejette donc cette preuve, persuadé « que ceux qui voudraient prouver l'existence de la divinité par l'ordre qu'ils voient, et qui dérive de la nature de l'homme, se servent d'une preuve peu digne de la majesté du sujet. »

Mais, pourrait-on répondre à Hemsterhuis : de ce qu'il peut y avoir un ordre que je ne comprends pas, il ne s'ensuit pas que celui que je comprends ne soit rien. D'ailleurs l'idée d'ordre ne saurait être seulement relative à nos facultés, et il faut bien qu'il y ait dans les choses certaines qualités, une certaine disposition qui fassent naître cette idée en nous. Car si c'était notre intelligence seule qui créât l'ordre en contemplant les choses, si rien dans les choses ne lui correspondait, on ne comprend pas comment nous pourrions distinguer l'ordre et le désordre. Il n'y aurait aucune raison pour que l'intelligence n'appliquât pas nécessairement et indistinctement cette idée à toutes les choses, s'il était vrai que c'est elle seule

[1] Aristée, p. 15.

qui la forme. Tout serait ordre ou tout serait désordre.

Du reste, cette subjectivité qu'Hemsterhuis attribue à l'idée d'ordre, et qu'il attribue aussi au Beau, pourrait, comme le fera plus tard Kant, être imposée à toutes les idées de la raison. Aucune preuve de l'existence de Dieu, aucune vérité, ne pourrait tenir contre une pareille objection.

Il est vrai qu'après avoir mis en doute l'existence extérieure et réelle de l'ordre, il semble se rétracter; il affirme qu'il peut cependant y avoir de l'ordre dans le monde; qu'il doit même y en avoir, quoique nous ne puissions pas le saisir dans son ensemble et dans son entier. « Plus les choses, dit-il, ont de qualités en commun, plus elles sont susceptibles d'ordre. Dans l'univers, considéré comme un tout, nécessairement toutes les parties qui entrent dans la composition de ce tout, y entrent avec toutes leurs qualités, avec leur essence entière; elles ont toutes leurs qualités communes et la plus importante de toutes l'*être*. L'univers est donc susceptible du plus bel ordre. » Mais cette concession n'a pas grande valeur. D'abord l'*être* n'est pas une qualité; il est la substance même de toutes les qualités. Séparé de ces qualités, il n'est qu'une abstraction, et ne peut établir entre les choses qu'un rapport abstrait aussi et tout nominal. Ensuite, il ne s'agit pas de savoir si les

choses ont plus ou moins de qualités en commun, mais comment, dans quel *ordre*, ces qualités sont disposées. Car ce qui constitue précisément l'ordre dans un tout, ce n'est ni la nature ni le nombre des parties qui le constituent, mais la disposition de ces parties les unes par rapport aux autres. »

N'oublions pas cependant que pour Hemsterhuis, ces preuves tirées de l'observation et du spectacle du monde, n'ont qu'une valeur secondaire; il s'en sert plutôt pour détruire les erreurs du matérialisme, que pour établir solidement la croyance en Dieu. Comme pour saint Augustin, comme pour Fénelon, elles ne sont pour lui qu'une introduction et une préparation à des preuves plus fortes. Mais s'il quitte le monde des sens et de la matière, ce n'est pas pour s'enfoncer comme ces illustres penseurs, dans le monde des idées. Ce n'est pas à la raison et à ses conceptions nécessaires qu'il demandera l'idée de Dieu. Lui, qui accuse Descartes d'athéisme[1], doit faire peu de cas de ces belles et lumineuses démonstrations, qui font la gloire de l'auteur des *Méditations*. On peut s'étonner de voir au dix-huitième siècle, les penseurs que préoccupe le plus vivement le soin de fortifier dans les âmes la croyance en Dieu, méconnaître et dédaigner les preuves métaphysiques, car ces preuves ne sont après tout, pour qui sait les comprendre, qu'un

[1] Voy. *Lettre sur l'athéisme*. — *Questions générales*, ch. I.

puissant effort de la raison, se repliant sur elle-même, non pour produire par ses propres forces, mais pour éclaircir, préciser, développer l'idée de Dieu cachée dans ls profondeurs de l'âme, obscure et comme enveloppée, et ne livrant qu'à une analyse pénétrante tous les attributs, toutes les déterminations qu'elle renferme.

Cette indifférence et ce dédain peuvent s'expliquer ici, comme plus haut, lorsqu'il s'agissait des vérités morales, par une réaction naturelle et légitime contre les abus du raisonnement et de l'abstraction. Amoureux de clarté et d'évidence, mais persuadés que l'évidence des mathématiques doit servir de modèle à toute science et à toute spéculation rationnelle, Wolf et ses disciples avaient soumis les vérités religieuses aussi bien que les vérités morales, aux méthodes et aux procédés des sciences exactes, et se flattaient de les avoir soustraites aux atteintes du scepticisme, en les rattachant, par les liens solides d'un syllogisme, à des prémisses incontestables. On comprend donc que Jacobi et Hemsterhuis, qui ne voyaient que les abus et les maladresses de la métaphysique, préoccupés d'ailleurs par dessus tout de la destinée morale de l'homme, auquel ils voulaient donner un Dieu vivant, un idéal plutôt qu'une idée, aient cherché dans les instincts et les désirs de notre nature morale antérieure à la réflexion et au raisonnement,

des preuves de l'existence de Dieu, plus vagues peut-être, mais plus vivantes, plus persuasives et surtout plus populaires que les démonstrations les plus ingénieuses de la logique.

Hemsterhuis, nous l'avons vu en étudiant sa psychologie, met l'intelligence au-desous du sentiment. Il ne lui accorde guère que le pouvoir de nous élever au dessus des phénomènes, et de nous donner la notion très-vague et très-insuffisante d'une cause première du mouvement. Ce n'est que lorsque l'organe moral commence à se développer, c'est-à-dire lorsque l'amour, la sympathie, la conscience, le devoir naissent en nous, que nous croyons véritablement en Dieu.

Par nos sens et par notre corps nous sommes les esclaves de la nature; par la conscience de notre liberté morale, par l'admiration désintéressée que nous inspirent la vertu, la justice, l'héroïsme; par l'émotion que nous éprouvons quand la vérité apparaît à notre intelligence, quand la beauté brille à nos yeux; par tous ces sentiments nous nous élevons au-dessus de la matière et des sens; nous comprenons que l'âme qui éprouve tout cela, n'est pas matière elle-même; qu'elle a son origine et sa fin ailleurs, dans ce principe supérieur, dans cet idéal auquel elle aspire, dans ce foyer auquel s'alimente sa vie morale.

Cette preuve ou plutôt cet ensemble de preuves qui sont le fondement de la théodicée de Rousseau, et

que Jacobi surtout, s'inspirant de Rousseau et d'Hemsterhuis, a développées avec sa verve fougueuse et passionnée[1], ont été résumées par l'auteur d'Aristée dans ces belles et éloquentes paroles :

« Un seul soupir vers le futur et le meilleur, est une preuve plus que géométrique de l'existence de la divinité[2]. »

Ces preuves si l'on veut y faire attention ne sont au fond que les preuves de Platon et de Descartes transportées de la raison dans le sentiment, ou plutôt prises en quelque sorte à leur source, puisées dans les profondeurs obscures de l'âme avant qu'elles soient arrivées à la pleine lumière de l'intelligence. Ce n'est pas l'idée de la beauté, de la justice, de l'infini et du parfait; c'est l'amour, l'enthousiasme, de la beauté et de la vertu, le sentiment de notre faiblesse et de notre misère, qui nous révèlent Dieu.

Sans doute, ces preuves n'ont ni la précision, ni la rigueur, ni l'autorité scientifique des preuves métaphysiques. Mais en revanche, elles ont cette force de persuasion immédiate, cette puissance communicative, qui n'appartiennent qu'au sentiment. Il n'est pas besoin, pour les produire au jour, des procédés laborieux de la dialectique; elles jaillissent sans effort du fond de la conscience. Elles sont une révélation

[1] Voy. *Œuvres de Jacobi* (*Von den göttlichen Dingen*).
[2] Aristée, p. 64.

intime et immédiate de Dieu. Aussi parlent-elles avec plus de force au grand nombre. Ce sont les preuves populaires par excellence. Ce qui leur manque en précision et en rigueur, elles le regagnent par l'action plus puissante qu'elles exercent sur l'âme, par leur influence plus directe et plus efficace sur nos résolutions et sur notre conduite.

Le sentiment nous révèle Dieu avec moins de clarté que la raison; mais il le fait entrer en quelque sorte plus profondément dans notre vie morale; il en fait le ressort le plus énergique du bien et du devoir. Dans le sentiment s'absorbent et s'effacent toutes les nuances que crée la raison spéculative; et les hommes, divisés par les discussions et les difficultés métaphysiques, sont ralliés dans l'élan commun d'un même sentiment. Ils retrouvent le même Dieu au fond de leurs cœurs, dans le sanctuaire de la conscience.

La philosophie aurait donc mauvaise grâce à dédaigner ces preuves. Souvent elles sauvent l'idée de Dieu, compromise dans les aventures métaphysiques; elles la protégent contre les railleries et contre les attaques du scepticisme, en l'abritant sous l'autorité inviolable et respectée des sentiments et des instincts naturels. Mais en revanche, la philosophie du sentiment, par son dédain de toute spéculation rationnelle, excusable lorsqu'il a pour objet la théodicée artificielle de l'école Wolfienne, mais non pas

lorsqu'il s'attaque à Descartes et à Leibnitz, a compromis également les croyances religieuses. Car si le sentiment nous apprend avec une certitude invincible que Dieu existe, il est impuissant à nous rien apprendre sur sa nature, ses attributs, ses relations avec nous. Le sentiment a besoin d'être soutenu par l'idée, et l'aspiration de l'âme vers un Dieu indéterminé, inconnu, manque d'objet et de prise, et finit par se dissiper en fumée.

Hemsterhuis toutefois ne repousse pas comme Jacobi, comme Hamann, comme les mystiques, toute intervention de l'intelligence dans la philosophie religieuse. Il ne croit pas comme Jacobi que toute spéculation rationnelle mène à l'athéisme[1].

Aussi le voyons-nous, après avoir repoussé les procédés rationnels, les rappeler de nouveau à son secours, pour déterminer les attributs de cet être infini, dont nous savons qu'il est, sans savoir au juste ce qu'il est.

Mais dans cette détermination des attributs de l'Être infini se trahit de nouveau la faiblesse métaphysique de notre auteur ou plutôt du dix-huitième siècle lui-même.

Dominé malgré lui par les habitudes empiriques de son époque, Hemsterhuis saisit l'infini sous sa forme la plus imparfaite, tel que nous le représentent

[1] *Ueber die Lehre des Spinoza's in Briefen.*

les sens et l'imagination, mais non tel que le conçoit la raison. L'infini pour lui c'est l'espace.

« Le seul infini réel et parfaitement absolu dans la nature, c'est l'espace; il est un, il n'a point de parties; il comprend en lui tout l'actuel et tout le possible, sans que l'actuel et le possible fassent partie de son essence [1]. »

L'espace sera donc l'attribut constitutif de la divinité.

On reconnaît ici la célèbre théorie de Newton, développée par Clarke et combattue par Leibnitz. Il nous semble inutile, après les objections si fortes qui ont été faites à la théorie de Newton, de la réfuter de nouveau chez Hemsterhuis [2]. Disons cependant qu'en reproduisant cette théorie, Hemsterhuis l'a modifiée sur un point, non pas sans originalité, mais de manière à la compromettre au lieu de la fortifier.

Newton et Clarke admettent au même titre et placent au même rang l'espace et le temps. Leur Dieu n'est pas seulement infini par l'étendue, mais encore par la durée, *durat* et *adest*. Hemsterhuis, partant de l'idée que l'infini est un, et que deux infinis sont contradictoires, croit échapper à cette contradiction en supprimant en quelque sorte le temps, ou plutôt en le subordonnant à l'espace: il en fait un attribut,

[1] Aristée, p. 65.

[2] Voy. Saisset, *Essai de philosophie religieuse (le Dieu de Newton)*.

une manière d'être de l'espace. Mais cette modification, qu'Hemsterhuis ne se donne pas la peine de justifier, n'est pas sans gravité.

En effet, si le temps cesse d'être une conception absolue et indépendante, l'idée d'espace est elle-même menacée; car ces deux conceptions ont le même caractère, la même origine, les mêmes droits à l'existence absolue et nécessaire. La raison les place sur le même rang, et faire descendre l'une, c'est entraîner l'autre avec elle. Si le temps n'est qu'une conséquence de l'espace, l'espace lui-même ne pourrait-il pas être conçu à son tour comme une conséquence nécessaire de la matière? Il deviendrait alors, comme Leibnitz le soutient contre Newton, la coexistence même des choses. Hemsterhuis, on le voit, par cette modification apportée à la théorie de Newton, la compromet réellement, et entre sans le savoir dans l'idée et dans les arguments de ses adversaires.

Quoi qu'il en soit, l'idée d'infini ainsi comprise par Hemsterhuis, et considérée par lui comme l'attribut essentiel de la divinité, corrompt en quelque sorte toute sa théodicée. D'abord il est difficile de faire sortir logiquement de cet attribut les autres attributs, dont l'ensemble doit constituer l'idée métaphysique de Dieu : l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'immensité. Aussi Hemsterhuis ne se préoccupe-t-il guère d'approfondir ces attributs. Il affirme seulement que

l'espace est un et simple et que c'est même pour cela qu'il est infini. Mais l'unité et l'indivisibilité de l'espace ne sont rien moins que prouvées. Il semble même que rien n'est plus naturellement divisible que l'espace, puisque chaque corps en l'occupant le délimite par son étendue et le divise par conséquent.

Le seul attribut auquel il s'arrête, c'est la toute-présence de Dieu.

Toutefois, comme la toute-présence, ainsi déduite de l'espace, pourrait donner lieu à un malentendu, il se hâte d'expliquer sa pensée : « Tout l'univers actuel ou possible ne saurait faire une partie, un atome, un mode de ce Dieu infini[1]. » Malgré cette précaution, la présence de Dieu ainsi rapprochée de l'idée d'espace, dont elle est la conséquence géométrique, fait songer tout naturellement à la substance infinie de Spinoza, et quand il ajoute : « Dieu est partout ; il est ici ; il n'y a dans cet arbuste, dans vous, ni dans moi aucune partie, quelque indivisiblement petite que nous la supposions, qu'il ne pénètre ; il est en vous aussi parfaitement présent que dans tout l'univers, que dans lui-même[2], » — on comprend que Lessing, intéressé par esprit de parti à retrouver partout le spinozisme, ait cru reconnaître Spinoza dans ce passage que le maître n'eût pas désavoué[3].

[1] Aristée, p. 65.
[2] *Ibid.*
[3] Voy. le chapitre suivant : *Hemsterhuis est-il spinoziste ?*

De même que nous avons vu notre auteur chercher les preuves de l'existence de Dieu dans les aspirations les plus hautes du sentiment, plutôt que dans les conceptions de la raison pure, nous le voyons maintenant s'arrêter de préférence, non pas aux attributs qu'imposent à l'être infini les nécessités de la déduction logique, mais à ceux dont l'âme trouve d'abord en elle-même l'idée; qui constituent la meilleure partie d'elle-même et qu'elle transporte à Dieu, les restituant en quelque sorte au modèle parfait dont elle est elle-même l'imparfaite image.

L'être infini sera donc doué de la faculté de penser et de vouloir. « Nous ne saurions refuser au grand moteur de l'univers ni le pouvoir de vouloir, la liberté, ni l'intelligence qui compare, qui compose les idées et qui est la condition même de la liberté[1]. »

Hemsterhuis toutefois, malgré l'importance qu'il attache à cette partie de sa théodicée, ne s'explique pas très-longuement sur la nature et sur les rapports réciproques de ces attributs, sur la différence profonde qui les distingue des mêmes attributs tels que notre conscience nous les révèle. Il se contente d'affirmer qu'il y a une distance infinie entre l'intelligence et la liberté de l'homme et celle de Dieu. « L'homme compose des idées, Dieu compose des essences. Dans la liberté divine point d'obstacles, point de gradations[2]. »

[1] Aristée, p. 50. — [2] *Ibid.*

On voit qu'il est plus préoccupé de montrer les analogies qui rapprochent la nature de l'homme de celle de Dieu, que de marquer les différences qui les séparent. Le moraliste, ici comme ailleurs, fait tort au métaphysicien. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de trouver parmi les attributs de Dieu, l'organe moral.

Hemsterhuis ne pouvait faire autrement. L'organe moral étant à ses yeux la faculté maîtresse, la partie supérieure et divine de la nature humaine, par laquelle elle communique avec Dieu, il est évident que l'organe moral ne saurait être retranché des attributs de la divinité. Mais si nous nous rappelons que l'organe moral n'est pas seulement l'amour et le désir du bien, le sentiment du divin, mais qu'il représente la sensibilité avec sa mobilité, ses caprices et ses défaillances[1], on comprend difficilement comment l'organe moral puisse s'accorder avec la perfection immuable et infinie de Dieu.

Si Hemsterhuis était meilleur métaphysicien, s'il avait saisi l'idée d'infini dans son vrai caractère, s'il l'avait conçue comme la perfection même de toutes les puissances positives de l'être, au lieu de le concevoir seulement sous sa forme la plus imparfaite et la plus grossière, comme l'infini en étendue, sa théodicée aurait échappé à ces erreurs et à ces défauts.

[1] Voy. L'*Organe moral*, ch. V.

Les attributs de Dieu rattachés à l'idée d'infini comme à leur centre et à leur substance, se seraient élevés, transformés, se seraient complétés les uns les autres. L'homme n'y eût rien perdu, et l'idée de Dieu y aurait gagné.

Cette idée de Dieu une fois déterminée, quels seront ses rapports avec le monde et avec l'homme?

Sur ces redoutables problèmes, dont les difficultés métaphysiques se compliquent des intérêts moraux les plus graves, et que les plus hardis penseurs n'abordent qu'avec hésitation, il ne faut pas s'attendre à trouver chez Hemsterhuis une solution précise, décisive. Ce n'est pas que ces problèmes ne l'intéressent et ne le préoccupent. Mais il manque à la fois de ce tact supérieur qui sait concilier les éléments en apparence contradictoires d'un problème, et de cette audace dogmatique qui franchit résolument les difficultés pour arriver à la solution définitive. Il ne peut délier, il n'ose pas trancher le nœud.

Cette indécision ne se montre pas lorsqu'il s'agit des rapports généraux et purement métaphysiques de Dieu et du monde; Hemsterhuis ne paraît pas avoir de doutes sur la création, malgré quelques passages un peu équivoques[1]. En tout cas il l'affirme en plusieurs endroits, mais il n'entre pas dans l'examen

[1] Voy. Simon, *Alexis*.

dans la discussion approfondie de la question, plutôt sans doute parce qu'il en connaissait les difficultés que parce qu'il les ignorait.

C'est surtout lorsqu'il examine les rapports plus intimes qui lient Dieu au monde; lorsqu'il essaie de se faire une idée de la Providence, que nous allons le voir hésiter, se troubler, pencher parfois vers le doute, sans oser toutefois s'y arrêter.

La grande difficulté qui se présente lorsqu'on veut approfondir les rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, c'est le problème du mal. La gravité de ce problème, qui préoccupe tout le dix-huitième siècle, ne pouvait pas échapper à notre auteur.

En effet, le mal dans ses formes variées, où semblent s'être épuisées toutes les ressources d'une puissance ingénieusement malfaisante, le mal se dresse comme une invincible objection, comme une douloureuse protestation devant l'homme, dont cependant la raison ne peut concevoir, et dont le cœur ne peut aimer un Dieu indifférent et étranger à son œuvre.

Nier le mal; fermer les yeux au spectacle des malheurs et des crimes dont le monde est le théâtre, et dont l'homme est tour à tour l'auteur et la victime; se renfermer dans un optimisme absolu, est d'un homme qui n'a pas vécu et n'a rien appris.

Affirmer au contraire l'existence du mal, sans chercher à en affaiblir l'étendue et la puissance,

voilà ce que font à la fois, et le scepticisme athée et la foi chrétienne, mais pour aboutir à des conclusions contraires.

Les sceptiques en présence du mal qui désole la terre, en concluent que Dieu n'existe pas, ou s'il existe, ne s'inquiète ni du monde ni de l'homme; que le hasard seul gouverne et conduit tout, et que c'est aux habiles et aux forts à faire tourner le hasard à leur profit.

La foi chrétienne, au contraire, voit dans la violence même du mal, la conséquence et comme le châtiment de la corruption originelle de l'homme, la manifestation éclatante de la justice et de la puissance divines, un appel souverain qui doit ramener à Dieu l'homme égaré.

Hemsterhuis n'est pas sceptique; il est l'adversaire du scepticisme; la croyance en Dieu est le fond même de sa philosophie.

Mais d'autre part, son esprit libre et fier, préoccupé sans cesse de défendre contre toute atteinte, l'indépendance de la nature morale de l'homme, répugne au dogme de la corruption originelle, et à la conception trop humaine, surtout telle que la présentaient certains théologiens du temps, d'un Dieu qui châtie, qui frappe ceux-ci, qui récompense ceux-là, d'un Dieu qui remplit à la fois les fonctions de juge et de bourreau.

Hemsterhuis ne veut donc ni nier le mal, ni l'affirmer absolument. Il cherche à l'atténuer, à l'affaiblir, à le soustraire en quelque sorte à l'action divine, afin de défendre l'idée de Dieu à la fois contre le scepticisme qui l'ébranle, et contre la théologie qui la lui gâte.

En étudiant la doctrine morale de notre auteur, nous avons appris déjà en partie ce qu'il pense du mal. Nous avons vu qu'il regarde le vice, le crime, comme un accident fatal, dont notre volonté est innocente ou peu s'en faut. Il ne veut voir dans le mal moral que la souffrance qui en est l'effet, et non la corruption qui en est le principe et la cause. Il n'y a pour lui que des victimes; il n'y a pas de coupables. Tout le mal, selon lui, est dans la douleur. C'est donc la douleur qu'il cherche à expliquer, de manière à dégager la responsabilité divine.

« La douleur, dit-il, est le résultat naturel des obstacles que rencontre notre volonté dans la poursuite de ses fins, et des conflits qui éclatent entre elle et la volonté des autres hommes. »

« Mais qui ne voit, ajoute-t-il, que ces conflits de volontés qui en découlent, sont les conséquences nécessaires de la nature de notre volonté, dont l'intensité, la direction, les déterminations, diffèrent chez tous les hommes, et dont les mouvements contraires doivent se rencontrer et se heurter? Demander qu'il

en soit autrement, c'est demander que Dieu crée des volontés qui ne se déterminent pas et dont les fins soient identiques ; c'est demander que Dieu crée un cercle sans ses propriétés nécessaires[1]. »

N'oublions pas non plus que la nature, en nous exposant à la souffrance, nous a donné des armes puissantes pour la combattre et pour la vaincre. « Croyez-vous qu'Othryade le Spartiate seul vainqueur des Argiens, le corps déchiré de blessures, et composant encore de ses débiles mains une espèce de trophée avec les débris qu'il trouve autour de lui, croyez-vous qu'il s'occupe de sa douleur corporelle, tandis qu'il écrit avec son sang le mot *victoire* sur son bouclier[2] ? »

Enfin la souffrance qui résulte des obstacles que rencontre notre volonté, dans les événements extérieurs, dans les passions des autres hommes, n'est un mal que pour ceux qui poursuivent la fortune, les plaisirs, les honneurs, les biens de la terre. Inévitablement ils rencontrent sur leur chemin d'autres volontés qui se mettent en travers de la leur. Mais pour ces grandes âmes, dont les désirs et les espérances sont tournés vers le bien, vers la perfection morale, vers Dieu, elles planent au-dessus des luttes et des agitations de ce monde, dont les souffrances

[1] Aristée, p. 57.
[2] Aristée, p. 60.

et les maux n'arrivent pas jusqu'à elles. « Que les âmes honnêtes qui se révoltent devant le spectacle de Socrate buvant la ciguë, se rassurent. Socrate nous apprend assez qu'il n'est pas donné aux petites volontés des hommes de lutter contre les forces d'une âme comme la sienne. Il nous apprend assez que ni Anytus et Melitus, ni ses juges ne pouvaient jamais atteindre à la hauteur d'où il les regardait, comme vous regarderiez de petits insectes creuser votre épiderme pour se nourrir de votre sang, et dont les pénibles travaux vous amusent. Si la volonté libre de Socrate avait été dirigée vers la mollesse, la luxure, les honneurs, il est indubitable qu'Anytus et Melitus en agissant en sens contraire, auraient fait naître ces obstacles qui constituent le mal[1]. »

« Rhadamante a donné à Tantale le désir de boire et c'est en quoi consistent ses tourments. Si vous pouviez lui ôter ce désir, Tantale serait heureux[2]. »

On insiste cependant. Il n'est pas donné à tout le monde de s'élever à la hauteur de Socrate. Il y a du reste des infortunes et des souffrances qu'il ne dépend pas de notre volonté de vaincre et qu'il serait presque dérisoire de consoler, en recommandant l'indifférence et le mépris : « Hécube, dont l'époux et les enfants ont péri par le fer, reine privée de sa couronne et

[1] Aristée, p. 62.
[2] Aristée, p. 61.

de la nourriture, trahie par de faux amis, réduite à l'esclavage, méprisée et foulée aux pieds par son vainqueur; Œdipe inceste, parricide et vertueux; l'honnête esclave gémissant sous les coups de son maître cruel, le pauvre qui meurt dans les douleurs, de honte, de faim et de misère? Et si Hécube, Œdipe, l'esclave, ajoute Aristée, l'interlocuteur du dialogue, étaient à terre, là, devant vos pieds vous criant : Dioclès, notre existence est-elle un bien pour nous? »

A cette question Dioclès répond : « Croyez-vous les âmes immortelles? »

Le sentiment de notre immortalité peut seul en effet consoler l'âme, en présence des maux qui affligent l'humanité. Puisque le mal réside dans des obstacles contraires à notre volonté, le mal est hors de nous. Il change avec tout ce qui nous entoure : « il passe comme un météore, » mais le germe du bien et du bonheur est en nous et reste en nous.

Aristée craint cependant que l'espoir incertain d'une vie future ne paraisse une compensation insuffisante d'un mal présent et réel.

Dioclès lui répond que les hommes, dans la poursuite des biens terrestres, sacrifient sans cesse le bonheur présent à des espérances plus incertaines encore. Il cite l'exemple de « l'athlète qui souffre avec courage, étendu sur l'arène, le corps couvert de plaies,

dans la vaine attente du laurier; du vieillard qui souffre une cure pénible pour quelques jours d'une santé incertaine; du guerrier qui s'expose à mille dangers, pour être appelé le plus vaillant des Athéniens[1]. »

Certes on ne peut méconnaître les généreux efforts que fait Hemsterhuis pour atténuer, amoindrir la portée du mal, et détruire ainsi les objections qu'on en pourrait tirer contre l'existence de Dieu, et contre l'excellence de la nature humaine.

Il a prouvé, avec une éloquente conviction, que le mal n'est ni l'essence de l'homme ni la loi des choses; qu'il n'est qu'un accident, inséparable il est vrai de notre condition présente, mais qui diminue à mesure que notre volonté, plus forte et plus sage, se tourne davantage vers le bien, et qui pourra disparaître tout à fait, lorsque l'âme, affranchie des misères et des servitudes de notre existence terrestre, entrera dans une existence meilleure et que rien n'arrêtera plus son ascension vers Dieu.

On peut même ajouter, qu'en considérant le mal comme le résultat du conflit et du choc des volontés humaines, Hemsterhuis entrevoyait l'explication vraie. Mais il n'a pas poussé assez avant; il est resté en deçà de la solution du problème.

Celle qu'il propose, suffit-elle en effet pour satisfaire

[1] Aristée, p. 62.

notre légitime curiosité, et surtout pour dissiper les doutes, et apaiser les révoltes de notre cœur?

Remarquons d'abord qu'il laisse en dehors de son explication, le mal moral, le péché. Il le considère tantôt dans ses effets, et alors il l'identifie avec la douleur; tantôt dans son principe, et alors il le regarde comme une imperfection naturelle, comme une maladie, et non comme un produit de notre volonté libre et responsable.

Nous avons déjà expliqué les causes et signalé les conséquences de cette théorie. Quoiqu'elle découle d'une sympathie généreuse pour la nature humaine et d'un respect légitime de la pureté naturelle de la conscience, et qu'elle ne soit que le contre-coup de doctrines étroites et trop rigides, elle n'en est pas moins fausse et dangereuse.

D'ailleurs la difficulté n'est pas supprimée. L'objection subsiste. Si le péché n'est qu'une imperfection, s'il ne vient pas de la volonté de l'homme, il ne peut venir que de Dieu. Mais que penser de ce Dieu, qui prédestine les uns à être des scélérats, les autres à être des héros et des sages, et établit ainsi entre les hommes une inégalité morale plus injuste et plus choquante que toutes les autres, car elle porte sur l'essence même de l'homme et décide souverainement de sa destinée et de son bonheur, car de l'aveu même d'Hemsterhuis, elle est à peu près irrémédiable.

Quant à la douleur, qui est pour lui la forme unique du mal, en a-t-il du moins pénétré le principe et compris le sens? Nous suffit-il pour souffrir avec courage et résignation, de savoir que la douleur ne vient pas de Dieu, et n'est qu'un accident de notre condition actuelle, et qui doit cesser avec elle? Ne voulons-nous pas savoir pourquoi nous souffrons, pénétrer la raison de cette mystérieuse conspiration de douleurs et de misères qui nous enveloppe? La victoire même que nous remporterons sur cet ennemi invisible et toujours présent, mettra-t-elle notre raison en repos? Ne regretterons-nous pas, à tout le moins, l'énergie dépensée dans cettte lutte? S'il arrive au contraire, ce qui est le plus fréquent, que le courage nous manque et que les forces nous trahissent, qui nous soutiendra alors, et nous empêchera de maudire, et notre destinée, et ce Dieu ou indifférent ou impuissent, dont la sagesse n'a pas su prévoir, et dont la volonté n'a pas pu empêcher le mal?

L'explication que donne Hemsterhuis est donc insuffisante. Elle laisse l'énigme tout entière.

S'il avait pénétré plus avant dans la question; si sa timidité métaphysique et peut-être la crainte d'être entraîné vers des doctrines dont il ne voulait connaître que les exagérations et les abus, ne l'avaient retenu, il aurait compris le sens, la raison d'être du mal.

Il aurait compris que si le mal moral est comme la rançon de notre liberté, la condition de la vertu et du mérite, la douleur aussi est la loi de notre vie morale, le prix auquel doit être acheté le développement de nos facultés, c'est-à-dire le bonheur lui-même.

A ses yeux, nos qualités morales dépendent de nos dispositions naturelles plutôt que de notre volonté. De même que le vice est une infirmité, la vertu est un heureux don, que nous devons à la nature, et que la volonté développe, mais qu'elle ne saurait créer. Mais s'il est vrai, comme nous avons essayé de le prouver contre notre auteur, que la vertu est surtout le fruit de la lutte et de l'effort, alors le mystère de la souffrance s'éclaircit. C'est par le choc douloureux des forces contraires que nos facultés s'éveillent. C'est dans le combat pénible qu'elles sont contraintes d'engager, qu'elles se développent, se fortifient et se trempent. Toutes les blessures que nous recevons sont autant de vertus que nous gagnons, et ces vertus n'ont de valeur que parce qu'elles sont, non le don gratuit de la nature, mais la conquête laborieuse de notre volonté.

C'est dans le monde moral qu'on pourrait retrouver cette loi de la contradiction qu'un célèbre métaphysicien prétend imposer à la nature entière.

Le mal c'est l'élément négatif en quelque sorte

qui provoque la lutte, l'antagonisme des forces, d'où sortent, comme une forme supérieure, la dignité, la beauté morales.

Le mal n'est donc pas seulement une nécessité qu'il faut subir quand on ne peut ni l'éviter ni la vaincre, en attendant que la mort terrestre nous en délivre; le mal est une épreuve nécessaire et bienfaisante, une loi juste malgré sa rigueur, et qui a sa raison d'être dans le plan du monde et dans la pensée du Créateur.

L'idée qu'Hemsterhuis se fait du mal, nous laisse pressentir ce qu'il pense des rapports de Dieu avec la nature et avec l'homme.

Un Dieu tout à fait étranger au mal doit rester à peu près étranger à la destinée de l'homme.

Certes nous ne voulons pas dire que l'auteur d'Aristée nie la Providence; il eût fallu pour cela une hardiesse dogmatique, ou une indifférence sceptique, qui sont également éloignées de son caractère. Mais nulle part il ne l'affirme expressément. Il hésite, il fait ses réserves, et l'indécision de son langage trahit l'incertitude de sa pensée.

Dans le dialogue où il expose ses idées sur Dieu, Aristée presse Dioclès de s'expliquer sur cette délicate question : Dieu se mêle-t-il aux hommes? Dioclès évite d'abord de répondre; il ajourne sa réponse, et enfin il tourne la difficulté; il renverse les termes de

la question et au lieu de montrer comment Dieu se rapproche de l'homme, il montre comment l'homme peut se rapprocher de Dieu. Au problème métaphysique qui l'embarrasse, il substitue le problème moral qui le préoccupe par dessus tout. Mais ici Hemsterhuis n'hésite ni ne doute plus. Il est arrivé au point le plus élevé et en même temps le plus sûr. Cette partie, la plus belle et la plus brillante de sa doctrine, est toute pénétrée de l'esprit platonicien. Il faut admirer l'éloquente émotion avec laquelle il nous montre l'âme, se dégageant peu à peu des entraves de la matière pour s'élever jusqu'au divin principe dont elle est issue. Son imagination, toute pleine des souvenirs de la philosophie et de la poésie antiques, prodigue les images brillantes, les comparaisons ingénieuses et pittoresques, pour nous peindre cette ascension de l'âme vers la lumière et la vérité célestes, cet état de perfection et de sérénité, qu'un moraliste de notre époque, d'une pureté et d'une élévation toutes platoniciennes, appelle « l'état de sainteté morale[1]. » A mesure que l'âme s'élève ainsi et que ses facultés fécondées par les rayons divins se développent, les marques de la faiblesse humaine disparaissent de plus en plus. Plus d'effort, plus de lutte, tout est harmonie et aisance ; le mal même devient impossible; d'autres facultés, jusque-là étouffées, commencent à se

[1] Jouffroy, *Mélanges philosophiques* (*Des facultés de l'âme*).

développer, au point « qu'une ombre même de la puissance divine paraît s'y manifester[1]. »

Mais ici encore, Hemsterhuis prend soin d'écarter tout ce qui tend à assimiler les rapports de l'âme avec Dieu, aux rapports humains. Avec une fierté toute stoïcienne, il dédaigne et repousse, comme indignes du sage, ces sentiments de touchante confiance et de filiale tendresse, par lesquels la religion essaie de combler l'abîme qui sépare la faiblesse de la créature, de l'infinie puissance du créateur.

Il veut que par sa vertu seule l'homme s'éléve jusqu'à Dieu. Le bonheur qui résulte de notre union avec lui doit être le prix de nos efforts et non un don de sa grâce. Ce n'est pas lui qui pour secourir notre faiblesse se penche vers nous pour nous aider à monter jusqu'à lui. Il reste immobile et indifférent dans sa froide majesté. C'est nous qui nous approchons de lui, à mesure que notre âme grandit et se développe par l'effort persévérant de notre volonté.

Les mêmes raisons par lesquelles nous avons essayé d'expliquer le mélange d'erreur et de vérité que présente la doctrine morale d'Hemsterhuis, nous serviront également pour expliquer les mérites et les défauts de sa doctrine sur Dieu. Car les mêmes influences ont produit les uns et les autres.

La préoccupation principale d'Hemsterhuis est de

[1] Aristée, p. 76.

prouver, contre le matérialisme, l'impossibilité d'une matière éternelle, qui porte en elle-même la cause de son existence et de ses mouvements, et la nécessité d'une cause intelligente et puissante, distincte du monde, principe de vie pour l'univers, et d'activité morale pour l'homme. Son mérite et son originalité consistent, non pas précisément à avoir établi cette vérité que toute la philosophie religieuse et déiste du dix-huitième siècle s'efforçait à l'envi de défendre et de propager; il a fait mieux : il l'a soustraite au doute en la faisant sortir, non des prémisses abstraites d'un syllogisme, mais des profondeurs mêmes de l'âme, émue en présence de la beauté, de la justice et de la vertu.

Mais en plaçant l'idée de Dieu dans le cœur plutôt que dans l'intelligence, il a dû renoncer à lui donner toute la clarté, toute la précision dont elle est susceptible.

Le sentiment profond de l'infini qui le remplit, son respect de la liberté et de la dignité humaines, répugnent à toute conception de Dieu, qui pourrait choquer l'une ou blesser l'autre. Seulement sa faiblesse spéculative l'empêchait de pénétrer assez avant dans les profondeurs du problème et de saisir, comme Leibnitz, le point précis où les attributs moraux de Dieu peuvent s'unir et se concilier avec son infinie grandeur, de manière à satisfaire à la fois les exigences de la raison et les besoins du cœur.

De peur de rabaisser le Créateur en le rapprochant trop du monde, il arrive à l'en séparer tout à fait; de peur de le compromettre en le mêlant aux agitations, aux misères de cette terre, il le suppose à peu près indifférent aux catastrophes de la nature, aux souffrances de l'humanité, aux douleurs de l'individu. Enfin, de peur de faire de Dieu un tyran, il n'ose pas même en faire un juge.

Cette incertitude et cette timidité affaiblissent et obscurcissent la partie métaphysique de la doctrine d'Hemsterhuis. Son Dieu, tel qu'il essaie de le déterminer spéculativement, est un idéal un peu vague et flottant, dont le caractère indécis se révèle par lès expressions mêmes par lesquelles il le désigne : il l'appelle tour à tour le Dieu, la Divinité, Jupiter; il n'ose pas l'appeler Dieu, comme s'il craignait de lui donner une forme d'une précision trop théologique.

Mais ce qui manque à cette doctrine du côté de la métaphysique, elle le regagne par sa valeur psychologique et morale. Hemsterhuis nous montre que l'idée de Dieu n'est pas le produit artificiel du raisonnement, mais le fruit naturel sorti des entrailles mêmes de la nature humaine; que ce n'est pas une opération réfléchie de notre entendement qui nous la donne, mais une intuition directe et spontanée de l'âme qui, divine par sa nature et par son origine, est attirée vers Dieu par un instinct supérieur, par

une irrésistible sympathie. Et cette sympathie n'est pas une aspiration stérile et impuissante ; c'est une force, un ressort énergique d'activité morale et de vertu.

Rappelons encore une fois ces belles paroles qu'on ne saurait trop citer : « Un seul soupir vers le futur et le meilleur, est une démonstration plus que géométrique de la divinité. » Elles caractérisent, on ne peut mieux, l'élévation, la beauté morale, mais aussi le vague et la faiblesse métaphysique de la théodicée du Socrate hollandais.

CHAPITRE XI.

Hemsterhuis est-il spinoziste?

Si cette question avait simplement pour objet de déterminer d'une façon plus précise le caractère de la philosophie d'Hemsterhuis, l'exposition que nous avons faite de ses doctrines suffirait sans doute pour la résoudre.

Mais cette question a un intérêt historique. Elle se rattache à un des épisodes les plus curieux de l'histoire philosophique du dix-huitième siècle.

Nous voulons parler de la célèbre polémique entre Mendelssohn et Jacobi au sujet du spinozisme de Lessing et dans laquelle le nom d'Hemsterhuis est engagé.

En quittant Lessing, qu'il était allé voir à Wolfenbüttel, et après ce fameux entretien, où Lessing lui avait avoué qu'il était spinoziste, Jacobi, qui faisait grand cas d'Hemsterhuis et de ses écrits, remit à Lessing un exemplaire de l'*Aristée* qui venait alors de paraître[1].

Lessing fut enchanté de l'Aristée et résolut même de le traduire. « C'est, dit-il à Jacobi, du spinozisme

[1] Voy. *Vie d'Hemsterhuis*, chap. II.

pur, et la forme *exotérique* qui l'enveloppe est si ingénieuse, qu'elle sert à faire mieux comprendre la doctrine elle-même. » Jacobi fut fort étonné d'entendre Lessing parler de la sorte. Il n'avait pas encore lu l'Aristée, et ne connaissait l'auteur que de réputation. Il affirma cependant qu'Hemsterhuis n'était pas spinoziste, et s'en rapporta à l'autorité de Diderot.

« Lisez le livre, lui répondit Lessing, et vous n'en douterez plus. Dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports* Hemsterhuis hésite encore. Il se peut qu'alors il ne se soit pas rendu compte exactement de ses doctrines spinozistes. Mais dans l'Aristée il me paraît en être tout à fait sûr[1]. »

Jacobi cependant ne fut pas convaincu, et après la lecture de l'Aristée il persista à croire qu'Hemsterhuis n'était pas spinoziste. Ce que Lessing appelle la forme *exotérique* ne lui paraît être autre chose « que la doctrine de l'union intime et éternelle de l'infini et du fini, de l'être général et absolu, avec l'être individuel, et de l'opposition nécessaire de leur direction[2]. »

Plus tard même, quand Jacobi eut personnellement connu Hemsterhuis, il s'adresse à lui pour lui demander des armes contre le spinozisme dont il ne

[1] Jacobi, *Briefe über den Spinozismus Lessing's* (Œuvres), t. II.
[2] Voy. *Lettre de Jacobi à Hemsterhuis sur Spinosa* (*Œuvres d'Hemsterhuis*), t. II.

peut avoir raison. Il se sert même de l'Aristée pour réfuter pied à pied les arguments de Spinoza.

Qui a raison maintenant, de Lessing qui affirme qu'Hemsterhuis est spinoziste, ou de Jacobi qui le nie?

Aujourd'hui, que les passions, soulevées jadis autour du nom de Spinoza ne troublent plus notre jugement, et que d'habiles et savants travaux nous ont fait connaître le système de Spinoza dans son ensemble et dans ses détails, la question ne nous paraît pas difficile à résoudre[1]. Nous n'avons qu'à mettre en présence Hemsterhuis et Spinoza. Et d'abord, pour ne parler que de l'aspect général et extérieur des deux doctrines, n'aperçoit-on pas de suite une différence profonde, radicale, entre la méthode de l'auteur de l'Éthique et celle de l'auteur d'Aristée; entre cet ensemble imposant et régulier de vérités étroitement enchaînées l'une à l'autre, sans solution de continuité, chef-d'œuvre de l'abstraction, et cette recherche libre, familière, s'affranchissant volontiers du joug de la méthode, aimant à suivre les détours capricieux de la conversation et préférant les intuitions rapides du sentiment aux procédés laborieux du raisonnement? Chez Spinoza la raison seule règne; l'imagination est bannie de son système. Elle est reléguée dans les

[1] Voy. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1er vol. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, 2e vol. — Voy. surtout le volume d'*Introduction* qui précède la nouvelle édition de la traduction de Spinoza, par Emile Saisset.

régions inférieures et obscures de la sensation, où ne pénètre jamais la lumière pure de l'entendement.

Hemsterhuis au contraire appelle l'imagination au secours de la raison. Disciple ingénieux de Socrate et de Platon, il aime à revêtir sa pensée de formes gracieuses et poétiques. L'allégorie et le mythe achèvent et fortifient le raisonnement. La poésie, pour l'auteur d'Alexis, est l'expression la plus élevée de l'âme humaine, le langage de la divinité elle-même.

Si maintenant nous fixons les points principaux du système de Spinoza et ensuite ceux de la doctrine d'Hemsterhuis les différences paraîtront plus visibles encore.

Chez Spinoza, Dieu n'est que la substance absolue, infinie, indéterminée, se développant fatalement et éternellement sous les deux formes essentielles, l'étendue et la pensée, dont les modes infinis constituent l'ensemble des êtres, le monde des âmes et le monde des corps.

Ainsi, point d'intelligence créatrice, libre, se distinguant de son œuvre, point de causes finales; partout la fatalité et la nécessité. L'homme ne se distingue pas plus du monde et de Dieu, que Dieu ne se distingue du monde. Son âme, mode de la pensée, n'est que l'idée de son corps, mode de l'étendue. Point de liberté, point de volonté en lui. Ses actes, ses idées, ses passions sont fatalement déterminés par la même

loi qui fait sortir du sein de la substance éternelle les attributs avec leurs modes infinis.

Assurément il serait difficile de retrouver dans Hemsterhuis la philosophie que nous venons d'esquisser.

En effet, l'auteur d'Aristée, nous l'avons vu, distingue avec soin le monde et Dieu.

En dépit de quelques réticences et de quelques équivoques de langage, Dieu est pour lui la puissance intelligente, créatrice et ordonnatrice du monde; et certes Jacobi, qui flairait partout le spinozisme et qui croyait même le trouver là où il n'était pas, ne se serait pas servi d'Hemsterhuis pour réfuter Spinoza.

Hemsterhuis n'a pas, il est vrai, déterminé avec précision les attributs de Dieu; il glisse un peu légèrement sur les rapports de Dieu et du monde, mais la distinction n'en subsiste pas moins à ses yeux.

Sans développer longuement, et sans appliquer dans le détail, la preuve de causes finales, il l'accepte cependant dans son principe, assez pour se séparer de Spinoza, pour qui cette preuve était le « comble du délire[1]. »

De plus, il croit à la liberté; il l'affirme expressément en plusieurs endroits, et il en donne même

[1] Voy. *Lettre de Jacobi à Hemsterhuis sur la doctrine de Spinoza* (*Œuvres d'Hemsterhuis*), t. II.

une démonstration, ce qui n'est pas commun au dix-huitième siècle, mais ce qui serait plus extraordinaire encore de la part d'un disciple de Spinoza.

Enfin, une des idées les plus chères à notre auteur, c'est l'idée d'un développement indéfini de nos facultés, d'une espèce de métempsychose ascendante, où l'âme, se développant, se perfectionnant sans cesse, acquiert avec chaque forme nouvelle de son existence, de nouvelles facultés, de nouveaux moyens de connaître et d'agir. Rien n'est moins spinoziste qu'une pareille conception. Voilà certes un singulier disciple et que le maître eût certainement désavoué.

Aucun passage d'ailleurs dans les œuvres d'Hemsterhuis ne révèle sa sympathie, mais non plus son antipathie à l'égard des doctrines de Spinoza. Mais dans une lettre inédite d'Hemsterhuis à Mme Gallitzin, que nous avons trouvée à Münster, et dans laquelle il lui parle d'un petit écrit religieux qu'elle lui avait envoyé, il exprime la crainte que les intentions de son amie ne soient pas bien comprises du public: « ... de la façon, dit-il, qu'on lit à cette heure, je veux parier cent contre un, que de dix lecteurs, neuf trouveront aussi distinctement le quiétisme de Molinos dans votre écrit, que le spinozisme dans mes petits ouvrages. »

Toutefois n'y a-t-il absolument aucun rapport entre Hemsterhuis et Spinoza, et l'opinion de Lessing est-

elle de tout point fausse ? Un esprit d'une si rare pénétration, un des maîtres de la critique a-t-il pu se tromper si grossièrement ?

En tout cas il n'est pas sans intérêt d'apprendre comment Lessing a pu arriver à trouver cette conformité si étroite entre Spinoza et Hemsterhuis.

A l'époque où nous reporte l'entretien entre Jacobi et Lessing, Spinoza, longtemps oublié, avait reparu sur la scène philosophique, escorté d'ardentes haines et de fanatiques admirations. Décrié par l'orthodoxie religieuse, dédaigné par le sensualisme et par le rationalisme Wolfien, Spinoza, par une réaction naturelle, devait attirer à lui toutes les intelligences ardentes et indépendantes, qui travaillaient à l'émancipation intellectuelle de l'Allemagne. Jacobi, Herder, Lessing, Gœthe, Novalis, Schleiermacher, tous ces hardis novateurs, irrités, les uns contre l'intolérance de la théologie orthodoxe, les autres contre les étroites et sèches formules du rationalisme Wolfien, séduits d'autre part par l'imposante grandeur, la sérénité fataliste, qui s'allie chez Spinoza avec une certaine tendresse mystique, s'attachèrent avec ferveur à cette doctrine étrange et nouvelle.

Mais c'était moins le fond métaphysique de sa doctrine, sa méthode savante, l'appareil compliqué de ses démonstrations, que sa libre et puissante originalité, la largeur séduisante de quelques-unes de

ses vues sur Dieu et sur l'homme, qui avaient attiré autour de Spinoza ce concours de disciples et d'admirateurs posthumes. Car à cette époque, même en Allemagne, on goûtait peu la métaphysique, et ni Jacobi[1], ni Lessing, ni Herder, ni Gœthe n'étaient gens à suivre jusqu'au bout les laborieuses déductions et les subtiles abstractions de l'Éthique. Ils étaient spinozistes par le sentiment plus que par le raisonnement. Ils ne voyaient dans Spinoza que le côté par où il s'opposait aux idées qu'ils combattaient eux-mêmes, et par où il pouvait servir d'arme et de défense. C'était un nom de guerre, un drapeau, autour duquel se ralliaient les adversaires du rationalisme déiste, alors à la mode.

Il suffisait de professer sur Dieu, sur la providence, sur l'homme, des opinions plus larges et plus libres que celles qui gouvernaient alors les intelligences, pour être classé de suite parmi les disciples de Spinoza. On voyait Spinoza partout. On confondait le spinozisme et le panthéisme[2].

[1] Jacobi, il est vrai, condamne Spinoza et, avec lui, toute spéculation rationnelle à l'athéisme; mais cette personnification même de la philosophie dans Spinoza prouve l'admiration que professait Jacobi pour l'auteur de l'*Ethique*, et qu'il exprime dans plusieurs endroits de ses *Œuvres*.

[2] Cette confusion du spinozisme et du panthéisme, qu'on rencontre dans la seconde moitié du dix-huitième siècle en Allemagne, est exposée et expliquée d'une façon lumineuse et décisive dans un article de M. Caro, sur la philosophie de Gœthe (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1865).

C'est ainsi que Jacobi, s'attachant à quelques paroles échappées à la libre familiarité d'un entretien intime, et qui trahissent une sympathie générale pour le spinozisme, plutôt qu'une adhésion formelle et explicite, signala comme disciple de Spinoza, l'auteur de l'*Éducation du genre humain*, et cependant le titre seul de cette œuvre capitale de Lessing, fondée sur les idées toutes leibnitziennes de l'individualité des âmes, du progrès continu de l'humanité, et de l'action d'un Dieu intelligent et bon, est déjà en quelque sorte une protestation contre le fatalisme aveugle de l'*Éthique*.

Ce que Jacobi avait fait pour Lessing, Lessing à son tour, dominé par les mêmes préoccupations, devait le faire pour Hemsterhuis. Nous avons montré ce qu'il faut penser du spinozisme d'Hemsterhuis. Mais si l'auteur d'Aristée n'est pas spinoziste, on ne peut dire qu'il n'incline pas quelquefois vers le spinozisme ou plutôt vers le panthéisme, par les mêmes raisons que Lessing, que Herder, que Gœthe, dans la familiarité desquels il vivait : par antipathie contre les doctrines étroites qui l'entouraient, par besoin de quelque chose de plus large, de plus hardi, de plus satisfaisant ; par un sentiment plus profond de la nature et de l'infini.

Sa théorie des tempéraments moraux, qui laisse trop de place à la fatalité des lois naturelles, et trop

peu à la responsabilité humaine; l'infinité de Dieu, confondue avec l'infinité de l'espace ; le rôle de la Providence réduit de beaucoup ; voilà, si l'on veut, des traces de panthéisme, mais cela n'est pas le spinozisme.

L'auteur d'Aristée n'est pas plus spinoziste, ou plutôt il l'est encore moins que ne l'étaient Herder, Gœthe, Lessing, dont les doctrines religieuses et morales offrent plus de contrastes encore que d'affinités avec celles de Spinoza.

Mais on comprend que Lessing, reconnaissant dans Hemsterhuis ses propres idées, et se croyant lui-même plus spinoziste qu'il ne l'était en réalité, ait voulu en faire honneur, à celui qu'il regardait comme leur maître commun.

Aujourd'hui, que les passions soulevées autour du nom de Spinoza sont calmées, et qu'il ne suffit plus, pour être spinoziste, de quelques opinions hardies ou de quelques expressions ambiguës sur la Providence et sur l'homme, Lessing lui-même, convaincu sans doute de ne pas être spinoziste[1], changerait aussi

[1] En ce moment l'Allemagne, fatiguée du panthéisme, revient à Leibnitz, et l'on s'efforce maintenant de faire de Lessing un disciple de Leibnitz avec la même ardeur qu'on mettait à en faire un spinoziste, lorsque Spinoza régnait sur la philosophie allemande (voy. Zimmermann, *Leibnitz et Lessing*, *Extrait des mémoires de l'Académie de Vienne*. — Danzel, *Jenaer Literaturblatt*, nos 173 et 174, 19 et 21 juillet 1848).

Malgré les subtiles explications de M. Zimmermann, qui ne sont pas du reste partagées par tout le monde (voy. Ritter, *Ueber Lessing's philo-*

d'avis sur Hemsterhuis, et n'oserait plus l'enlever à Socrate et à Platon, ses véritables maîtres, qui le réclament, pour le renvoyer à Spinoza, qui le repousse.

sophische und religiöse Grundsätze, Göttingen 1847), il me paraît difficile d'admettre que celui qui avait pris pour devise ἓν καὶ πᾶν, puisse être un bien sérieux disciple de Leibnitz. Toutefois il est impossible de ne pas reconnaître dans quelques-unes des idées de Lessing, surtout dans celles qui font le fond de l'*Éducation du genre humain*, l'influence de Leibnitz. Mais les affinités de Lessing et de Spinoza, attestées par la sympathie même qu'il éprouve pour Hemsterhuis, dans lequel il croit retrouver un spinoziste, subsistent toujours.

La vérité est que Lessing n'appartient à aucun système. Toutes les idées qui témoignent de la puissance et qui favorisent l'indépendance de la raison et contribuent au progrès, à la liberté, au bonheur de l'homme, trouvaient accès dans sa vaste et vive intelligence, malgré leurs différences et leurs oppositions. Il semble qu'il n'ait pas voulu chercher à les concilier, de peur d'être obligé d'en perdre et d'en retrancher quelque chose.

CHAPITRE XII.

Conclusion.

Il nous reste maintenant, pour achever notre tâche, de réunir dans une vue d'ensemble les points principaux de la doctrine que nous avons étudiée, et de retracer dans ses traits essentiels la physionomie philosophique de notre auteur.

Hemsterhuis n'est pas un métaphysicien, un spéculatif, un philosophe à système.

La philosophie pour lui est moins une science qu'une éducation, une discipline morale.

L'étude de l'homme, son bonheur, la culture et le développement de ses facultés, son ascension vers la vérité, la beauté, la divinité, voilà ce qu'il a surtout en vue.

Les vérités spéculatives, l'existence de Dieu, ses attributs, ses rapports métaphysiques avec le monde, la distinction substantielle de l'âme et du corps, la certitude du monde extérieur, ne l'intéressent et ne l'attirent que par le côté où elles touchent à la vie morale.

Les facultés de l'âme sont à ses yeux, non des ressorts curieux à étudier, mais des instruments dont

il est bon de connaître la structure et l'usage; des organes qu'il importe de bonne heure de développer et d'assouplir, pour donner à l'âme la force et la santé.

Cependant, malgré son caractère moral et pratique éminemment socratique, la philosophie d'Hemsterhuis abonde en observations curieuses de psychologie et d'esthétique, et même en vues théoriques ingénieuses sur la nature de la matière, du mouvement, sur l'espace, le temps, sur le Beau et les arts.

L'esprit scientifique, le goût de l'observation, et même de l'hypothèse, qui caractérisent le dix-huitième siècle, se retrouvent aussi chez Hemsterhuis. Le disciple de Socrate est aussi celui de Newton.

La psychologie d'Hemsterhuis, qui est le point de départ et le terme de toutes ses recherches, se présente dans son ensemble et dans son principe avec un caractère essentiellement spiritualiste, platonicien et même mystique.

L'âme est pour lui une substance immatérielle, immortelle, divine, distincte par sa nature et indépendante du corps, auquel elle est liée, et n'aspirant, pendant toute la durée de son existence terrestre, qu'à s'affranchir, le plus qu'elle peut, des sens et de la matière, pour s'unir avec son divin principe.

Les organes qui la mettent en rapport avec le monde extérieur et lui permettent d'exercer son activité,

sont sans doute pour elle des instruments d'action et de connaissance; mais ce sont aussi des entraves, qui arrêtent et gênent son essor vers le monde des réalités invisibles.

Cependant, au moment même où il se laisse entraîner par ces théories mystiques, Hemsterhuis subit comme malgré lui l'influence puissante et presque universelle au dix-huitième siècle, de la doctrine de Loke. Ainsi il confond la sensation et la perception; il accepte la théorie des idées-images, et surtout il confond la raison et le raisonnement. Toute l'intelligence est pour lui dans la faculté de comparer et de faire coexister les idées ou plutôt les images, et d'en saisir les rapports.

Il en résulte que l'intelligence ne peut nous donner la vérité; qu'elle est impuissante à nous faire connaître la nature, l'essence des choses; à nous révéler le principe spirituel qui nous anime et le principe divin qui a créé et qui gouverne le monde. De là chez Hemsterhuis un certain scepticisme métaphysique, qui le trahit sur différents points de sa doctrine, et qui le rapproche de plusieurs philosophes de son temps et surtout de Kant.

Quoiqu'il essaie de démontrer quelque part la certitude du monde extérieur et la conformité des idées avec leurs objets, il croit cependant et il répète souvent que la matière n'est pour nous que dans les

sensations que nous en avons et qu'avec d'autres sens, tout autour de nous serait changé. L'ordre, le Beau ne sont pour lui que des conceptions purement subjectives, qui dépendent de la constitution particulière et personnelle de notre intelligence, et n'ont aucune valeur absolue.

Dans la nature, l'intelligence n'aperçoit que des mouvements, des phénomènes. Tout au plus peut-elle deviner, au delà des mouvements et des phénomènes, une cause cachée qui les produit. Mais le Dieu vivant, le Créateur, la Providence, le Principe du Bien, de la Justice, et nos relations avec lui, voilà ce qu'elle est impuissante à saisir.

Mais Hemsterhuis ne s'arrête pas là. Les principes mêmes sur lesquels il a fondé sa psychologie, ne le permettent pas. Aussi le voyons-nous abandonner Loke et retourner à Platon.

Au-dessus de l'intelligence, qui n'est qu'une faculté secondaire en quelque sorte et dont la présence en nous est nécessitée par les exigences du corps et par l'influence du monde extérieur, au-dessus de l'intelligence il y a une faculté supérieure, qui nous donne ce que nous refuse l'intelligence; qui nous révèle Dieu, l'âme, le bien, la vérité. Hemsterhuis donne à cette faculté le nom un peu équivoque d'organe moral, indiquant par là que ce sont surtout les vérités morales qu'elle nous révèle. Le disciple de

Socrate, qui est en même temps le précurseur de Kant, s'inquiète moins des vérités purement spéculatives, qui ne lui paraissent pas indispensables au bonheur et à la vertu.

C'est aussi pour cela qu'il accordé une place importante à la liberté, et s'attache à la mettre en lumière et en évidence, à l'aide du raisonnement et du témoignage de la conscience. Mais, dans sa morale, par une inconséquence qui s'explique du reste naturellement, il en restreint l'influence au profit de la sensibilité.

L'organe moral est une faculté complexe, multiple, qui est chargée de représenter à la fois la raison, le sentiment religieux, le sentiment moral, la conscience, la sympathie.

Elle est à la fois le mobile et le juge, l'inspiration et la règle de nos actes, le lien des âmes, le principe de la société et du langage ; elle nous révèle enfin Dieu, ses rapports avec nous et surtout les rapports qui nous lient à lui.

La théorie de l'organe moral est la partie intéressante, originale de la philosophie d'Hemsterhuis. Sans doute on y peut retrouver la trace d'Adam Smith, d'Hutcheson et de la philosophie écossaise. Mais en faisant de l'organe moral, non pas un sens spécial, mais le sens vital en quelque sorte de l'âme, cherchant dans le bien, dans Dieu, son principe et sa loi, Hemsterhuis a donné à sa théorie une certaine valeur

métaphysique, et en même temps une couleur platonicienne et même mystique, qui se communique à toutes les parties de sa doctrine.

L'organe moral, c'est le sentiment, le désir, l'instinct inné naturel et primitif, qui pousse l'âme, avant toute réflexion, vers la vérité, vers le bien, vers l'invisible et le divin. Ces objets auxquels l'âme aspire, ne sont pas pour elle des conceptions métaphysiques, des abstractions logiques, qu'elle s'approprie par les procédés laborieux et artificiels du raisonnement; ce sont des réalités vivantes, vers lesquelles elle est attirée par une affinité sympathique; elle les cherche « comme l'œil cherche la lumière. » La vérité saisie ainsi par l'âme dans un élan de sentiment et d'amour, plutôt que par un acte d'intelligence, y pénètre plus profondément, et agit plus énergiquement sur la volonté. Elle prend un caractère moral et pratique, et sa présence se fait sentir surtout par les résolutions qu'elle inspire, et les actes qu'elle produit, Dieu se révèle tout d'abord à l'âme comme le principe de la justice et du bien, et la vertu devient l'expression la plus pure et la plus vraie du sentiment religieux.

La vertu, qui se confond avec le bonheur, ne consiste ni dans la poursuite du plaisir ni dans les calculs et les combinaisons de l'intérêt, ni même dans l'obéissance docile et passive aux prescriptions abstraites de la morale théorique, à aucune autorité extérieurement

et officiellement constituée. Elle est dans le mouvement même de l'âme, qui nous pousse vers le bien et vers Dieu avec une sûreté infaillible, antérieurement à la réflexion, antérieurement à l'éducation, et sans le secours artificiel des lois, des institutions sociales, des récompenses et des châtiments présents ou futurs, par une attraction, une sympathie naturelle, parfaitement libre et desintéressée.

L'organe moral est pour l'âme non-seulement le mobile et le ressort, mais encore la règle suprême, la sanction inviolable de ses actes. En obéissant à ses impulsions, elle n'obéit qu'à elle-même, elle ne relève que d'elle-même. Elle maintient son individualité en face des lois, des institutions sociales, et en cas de conflit, c'est au juge intérieur qu'elle se soumet.

Assurément la théorie de l'organe moral est défectueuse au point de vue psychologique. Elle repose sur une confusion entre plusieurs facultés distinctes, qu'Hemsterhuis réunit en une unité factice, et qu'une observation plus rigoureuse n'a pas manqué depuis de distinguer et de remettre à leur place.

Tout incomplète qu'elle est, cette théorie n'a cependant pas été inutile à la science. Elle a contribué à attirer l'attention sur un côté de l'âme obscur et négligé jusque-là ; elle a frayé la voie à des analyses plus précises et plus complètes. Mais c'est surtout à la philosophie pratique et active qu'Hemsterhuis a

rendu service. Avec l'organe moral, il défend, contre le matérialisme et contre le scepticisme, les vérités morales et religieuses, en montrant qu'elles ont leurs racines profondes et indestructibles dans l'homme lui-même, et en attendant que la philosophie armée d'une méthode plus sévère reprenne ces vérités, pour les constituer définitivement, il leur donne en quelque sorte un asile provisoire.

Il a travaillé en outre à rétablir dans ses droits méconnus, le sentiment, l'instinct, cette force spontanée, inconsciente, mystérieuse et presque divine, dont l'énergie créatrice devance la réflexion et la volonté, et qu'on retrouve à l'origine de toutes les institutions humaines. Il rattache ainsi à leurs fondements naturels, la morale, la religion, la politique, le langage. Il met à découvert ce fond intime et caché, d'où sortent nos idées, nos penchants, nos aptitudes, en un mot notre individualité, et qui subsiste sous les formes variées que la volonté lui imprime, ou que l'éducation, la société, la civilisation lui imposent.

Toutefois, en mettant en lumière et en relief cet élément instinctif, vivant, individuel de la nature humaine, Hemsterhuis sacrifie trop l'élément absolu, rationnel et métaphysique, qui seul peut l'éclairer, le contenir, le régler, le gouverner; ou plutôt, il les confond tous les deux, dans l'aspiration confuse du sentiment. Ce que sa philosophie gagne peut-être en

valeur morale, en puissance sympathique, est obtenu aux dépens de la puissance spéculative, et de la rigueur scientifique. Cette philosophie est moins une doctrine, qu'une élévation de l'âme vers la perfection et la beauté idéales, une protestation légitime, mais souvent excessive, contre tout ce qui pourrait, en contrariant ou en affaiblissant l'expansion et la puissance de nos sentiments et de nos instincts naturels, menacer la liberté ou humilier la dignité de l'homme.

Aussi Hemsterhuis, malgré son esprit ingénieux et son tact très-fin, ne voit-il qu'un côté des choses. Il manque de hardiesse dogmatique, de profondeur d'analyse. Il n'a pas la haute impartialité, la puissance de synthèse que donne seule la raison. S'agit-il de concilier le sentiment et la raison, l'inspiration et la règle; l'autonomie de la conscience individuelle, avec l'autorité des lois sociales et de l'opinion; l'indépendance de la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu et son intervention dans les affaires de ce monde; la responsabilité morale avec la fatalité des instincts naturels; s'agit-il de comprendre comment en Dieu l'infini peut s'accorder avec la personnalité; la perfection et la bonté absolue, avec l'existence du mal: — en face de ces problèmes il se trouble, il ne voit pas les limites; il n'essaie pas de trouver le joint; et au lieu de chercher à concilier dans une vue supérieure tous ces termes en apparence contradic-

toires, il aime mieux les sacrifier l'un à l'autre, mais dans le sens de ses sympathies et surtout de ses préventions. Il préfère accorder tout aux exigences du sentiment, aux droits de la conscience individuelle, de peur de paraître ne leur avoir pas accordé assez, ou d'avoir trop accordé aux opinions qu'il déteste. De là l'insuffisance de sa psychologie, les exagérations et les périls de sa morale, les lacunes, les contradictions de sa théodicée.

En lisant les écrits d'Hemsterhuis, où tout respire l'antiquité, et où rien ne semble trahir le dix-huitième siècle, on pourrait croire qu'il est tout à fait étranger au mouvement d'idées, aux luttes de son époque; on pourrait le prendre pour un platonicien égaré et isolé au milieu du monde et de la société modernes. Il n'en est rien cependant. Sous ce costume antique, nous trouvons un homme et un philosophe du dix-huitième siècle. L'esprit antique même et platonicien qui l'anime; l'enthousiasme moral, l'aspiration vers la perfection idéale, le respect de la conscience et de la liberté, qui s'irrite contre toute autorité même légitime, qui rejette toute entrave même utile et salutaire; l'amour du progrès, les généreuses utopies, les rêves de bonheur parfait, et jusqu'à cette absence d'unité systématique dans les idées, jusqu'à ce scepticisme métaphysique, en un mot ses qualités et ses défauts,

tout cela le rapproche des philosophes de son temps. Mais il se rattache plus particulièrement à Rousseau, et plus intimement encore à Jacobi, à Herder, à tout ce groupe de penseurs et d'écrivains qui défendent sur tous les points, et dans toutes les directions, la cause du sentiment naturel et de la conscience, c'est-à-dire la cause de la vérité et de la liberté. Quoiqu'il n'ait pris directement parti dans aucune lutte, on peut dire cependant que sa philosophie est une protestation et une réaction, à la fois contre le matérialisme, contre l'intolérance tyrannique de la théologie du temps, contre le rationalisme scolastique de Wolf, et même contre le dogmatisme trop absolu de Kant. Seulement l'esprit antique et platonicien qui l'anime, atténue et dissimule le caractère moderne et révolutionnaire de ses idées. Il conserve toujours cette sérénité tranquille, cette mesure, qui est la vertu suprême de l'antiquité. Il a de la retenue jusque dans l'exagération même.

De nombreux témoignages attestent d'ailleurs, comme nous l'avons vu, l'influence d'Hemsterhuis sur une partie de la philosophie de son époque : Jacobi le proclame son ami, son maître; il l'appelle à son secours dans toutes les campagnes qu'il entreprend contre les athées, contre les sceptiques et contre les panthéistes. Lessing de son côté croit trouver chez lui ses propres idées, et se fait gloire de marcher avec lui. Herder, Hamann, Kant l'aiment et

l'admirent; Gœthe adopte sa définition du Beau, la développe et lui en fait honneur. Plusieurs conceptions originales, et qui ont marqué au dix-huitième siècle, sont en germe chez Hemsterhuis. Il est véritablement un initiateur.

Les mêmes affinités qui le rattachent aux écrivains que nous venons de nommer, le rattachent aussi à la philosophie de notre temps, qui est sortie en partie de ce mouvement puissant et fécond de spiritualisme et de liberté.

Mais ce n'est pas le penseur seulement, c'est aussi l'artiste et l'écrivain que nous devons considérer.

Hemsterhuis n'est pas seulement platonicien par les idées, mais aussi par la forme. L'imagination chez lui ne se sépare pas de l'intelligence. La fiction et l'allégorie animent et colorent le raisonnement.

Puisque le sentiment pour lui est la manifestation la plus haute de la vie spirituelle, l'intuition divine de la vérité, la poésie est aussi l'expression la plus vraie de la philosophie. Il choisit donc de préférence le dialogue, qui est la forme dramatique et vivante en quelque sorte de la spéculation, et qui affranchit le philosophe des entraves gênantes de la méthode didactique.

Les dialogues d'Hemsterhuis ne sont pas un simple artifice de discussion, qui supprime les longueurs et les répétitions, en mettant directement en

présence les objections et les réponses. Ses personnages ne sont pas des signes de convention, qui ne servent qu'à représenter les mouvements alternatifs et contraires de la dialectique. Ce sont des êtres vivants, des personnes : c'est Socrate, c'est Aristée, c'est Dioclès, c'est Simon. Sans doute ces figures sont un peu pâles, un peu artificielles, et sentent le pastiche. Malgré la dépense de couleur locale, on y retrouve parfois le dix-huitième siècle : la déclamation, le convenu, le mélange de science abstraite et de fictions poétiques, en un mot l'antiquité du *Voyage d'Anacharsis*.

Néanmoins Hemsterhuis se distingue de beaucoup de ses contemporains par un sens plus vif et plus juste de l'antiquité, qu'il doit du reste à son éducation première, aux influences de la maison paternelle, et qu'il avait entretenu par la pratique et l'exercice des arts.

Le style d'Hemsterhuis est souvent incorrect, diffus, traînant. Sa phrase est mélangée de termes abstraits et de mots poétiques qui se heurtent et font sur l'intelligence l'effet que produit sur l'oreille une dissonnance musicale. Elle n'offre pas cette harmonie intime, ce tissu uni qui dénotent un écrivain maître de sa langue.

Souvent aussi, il faut le dire, chez Hemsterhuis, la faiblesse du style provient de l'obscurité de la

pensée. Lorsqu'une idée juste et vraie le domine, elle s'exprime comme d'elle-même avec précision, avec netteté, et prend un tour originàl et piquant. Lorsqu'il sent vivement, lorsqu'il s'anime et s'échauffe, son sentiment se revêt d'images gracieuses et pittoresques. Il est écrivain, et quelquefois même poëte, par la force même de l'émotion et de la vérité.

N'oublions pas d'ailleurs, quand nous jugeons les écrits d'Hemsterhuis, qu'il est étranger et hollandais. Ayons pour lui les égards et la courtoise indulgence à laquelle ont droit les étrangers qui nous font honneur et nous rendent hommage en parlant notre langue.

L'importance historique d'Hemsterhuis suffirait pour justifier l'intérêt qui s'attache à son nom et l'étude que nous lui avons consacrée. Mais il nous touche de plus près encore. Il représente pour nous, non pas il est vrai sans défauts et sans ombres, la philosophie active, personnelle, vivante, la philosophie qui n'est pas seulement dans l'intelligence et dans le cerveau, mais qui descend dans le cœur; qui n'éclaire pas seulement, mais qui échauffe, qui pénètre l'homme tout entier; qui ne lui apprend pas seulement les lois de la vie; mais qui le fait vivre; qui le dirige, l'élève, le transforme. Aujourd'hui qu'une certaine philosophie trop ambitieuse prétend tout expliquer, tout définir, tout classer, tout ré-

duire en formules, au risque de dissoudre la personnalité vivante dans le creuset de ses savantes analyses, Hemsterhuis nous paraît être plus qu'un nom ou une date : c'est un exemple à suivre, sinon un modèle à imiter.

Vu et lu,
à Paris, en Sorbonne, le 12 août 1865,
par le doyen de la Faculté des lettres de Paris,
J. VICT. LECLERC.

Vu et permis d'imprimer :
Le vice-recteur de l'Académie de Paris,
A. MOURIER.

Lettre de Mme de Gallitzin à Hemsterhuis (inédite).

Lundi matin.

« Mon cher Socrate,

« Diotime pourrait mourrir, être enterrée et ressusciter sans que vous vous en doutiez, tant vous êtes devenu avare d'écriture vis-à-vis d'elle. Ma layette bien préparée à conserver vos lettres de ce mois-ci est encore vuide, cependant c'est aujourd'hui le sept? O Socrate, Socrate! Je vois bien que les frimats ont couvert et absorbez le volcan! Quoi qu'il en soit, je veux vous dire que je me porte bien, que j'aurai ce soir M. ... que je n'ai vu depuis le concert que dans les rues — que je serai demain une grande dame et un fort petit individu, que j'espère fortement vous possèder mercredi, et alors la *dame* s'évanouira et l'individu reprendra sa taille — à propos de mercredi faite moi le plaisir de venir ce jour là de bonne heure dans la matinée à midi si vous le pouvez si non tout au sortir de votre Conseil, afin de me dédommager de la nécessité où je suis de vous quitter quelques heures plus tôt que de coutume dans la soirée, attendu que je suis invitée à souper à la Cour.

« Dites-moi un mot de votre bras, de votre rhume, de vos occupations, de votre âme, de votre tête, ce mot sera riche comme vous le voyez. Pour moi je n'ai rien fait du tout, rien encore. Nos enfants m'ont occupez (*sic*) jusqu'à sept heures du soir, sans compter qu'il m'a saisi depuis un tems un penchant de reflexion, de speculation qui me rend toute desœuvrée! Il

se passe quelquefois une ou deux heures et je me trouve encore à la même place rêvant sans rien faire, et lorsque je me rappelle qu'il faudrait travailler il est trop tard, on vient m'interrompre — dites moi je vous prie le remède de cette maladie puisque vous êtes le médecin de mon ame et puisque vous avez tant contribué à me la donner.

« Adieu, je vous donne ma bénédiction et vous demande la votre jusqu'à mercredi ou je veux la recevoir directement.

« (DIOTIME.) »

ERRATA.

P. 12, l. 17, au lieu de : foyer d'études et de sciences classiques; lisez : foyer d'études et de *science* classiques.

P. 30, note 1, au lieu de : une des personnes dont; lisez : une *de ces* personnes dont.

P. 33, l. 3, au lieu de : et se fait gloire; lisez : *il* se fait gloire.

P. 52, l. 5, au lieu de : le seul bien que vous devez connaître et pos séder vous-mêmes; lisez : le seul bien que vous devez connaître et posséder : vous-mêmes.

P. 69, l. 23, au lieu de : qui le désigne; lisez : qui *les* désigne.

P. 93, l. 15, au lieu de : elle ne peuvent pas : lisez : *elles* ne peuvent pas.

P. 141, l. 11, au lieu de : de modèles académiques; lisez : *des* modèles académiques.

P. 180, l. 23, au lieu de : aussi rapidement que le permette; lisez : aussi rapidement que le *permet*.

P. 201, l. 11, au lieu de : elle est en quelque sorte : lisez : *il* est en quelque sorte.

P. 241, l. 18, au lieu de : impuissent; lisez : *impuissant*.

